

مجدى محمد رياض



الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة

تأليف
مجدي محمد رياض


الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٣

الغلاف والاخراج الفنى :

جرجس ممتاز

اهـــداء

أهدى هذا الكتاب الى أمى التى علمتنى

مجدى محمد رياض

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله · من المعروف أن الانسان يتميز عن سائر الكائنات الأخرى بالنزعة الأخلاقية فلا يقال عن الحيوان ان لديه نزعة أخلاقية فنقول عن حيوان ما انهيتميز بالخير وآخر يتميز بالشر ولكن هذا القول ينطبق على الانسان لأن لديه الارادة التى تحدد سلوكه وتوجه هذا السلوك أما الى الخير واما الى الشر · وهنا قد يقال ان بعض أفعال الحيوان ـ كالوفاء الذى يظهره الكلب نحو صاحبه ـ مصبوغة بصغبة أخلاقية فهى تشبه من بعض الوجوه أفعال الخير التى يقوم بها بنو الانسان ولكننا ـ مع ذلك ـ لانستطيع أن ننسب الى الحيوان سلوكا أخلاقيا لأننا لانكاد نجد لديه أفعالا ارادية تكشف عن وعى أخلاقى صحيح أو تقدير واع للأمور ، ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن الحيوان لا يعرف المشكلة الأخلاقية ـ بمعناها الحقيقى ـ لأنه لايستطيع أن يكون لأى موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة فضلا عن

انه لايملك القدرة على وضع الصعوبة التى يجد نفسه ازاءها فى ـ معادلة عقلية ـ يحللها بالوسائل الذهنية الملائمة(١) ٠

وتماما كما نستطيع فهم وظيفة الطب فى حدود تحسين الصحة والوقاية من الأمراض ووظيفة العلم التجارى فى انتاج الربح ووظيفة البحث الاجتماعى فى نمو المعــــرفة عن الحياة الاجتماعية كذلك نستطيع فهم وظيفة الفلسفة الخلقية فى حدود اغراضها(٢) فنجد أن هدف الفلسفة الخلقية هو وضع القواعد الأخلاقية للسلوك الانسانى ورسم الطريق للسير بمقتضى تلك القواعد الأخلاقية التى تحقق الخير والسعادة للانسان وتجنبه الوقوع فى الشر والزلل فالجهل بمبادىء الأخلاق قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حيـــــاة الانسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان بل أن الفعل الفاضل الذى يصدر عن جهل لا يكون فاضلا(٣) ٠

ونجد أن للتفكير الأخلاقى مراحل ثلاث يتميز بها الانسان عندما يتجه اتجاها اخلاقيا وهذه المراحل الثلاث تاتى الواحدة تلو الأخرى وتكون ايضا نتيجة لها فيبدأ الانسان بمرحلة النية أو الارادة ثم تاتى مرحلة الفعل أو السلوك ثم اخيرا مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب ٠

واذا كنا قد ذكرنا تلك المراحل الثلاث للتفكير الأخلاقى والتى تعتبر بمثابة المراحل الأساسية والكاملة التى يمر بها الانســـــــان عند اتجاهه اتجاها اخلاقيا فاننا نفعل ذلك اساسا لأننا سنطبق تلك المراحل الأخلاقية على التفكير الأخلاقى عند الأشاعرة ٠

---

(١) د ٠ زكريا ابراهيم

(٢) Tom L. Beanchamp. Philosphical Ethics P. 117.

(٣) د ٠ توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ص ٤٥٢

فاذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى مجالات كثيرة ومتعددة تتصل بالفلسفة الخلقية مثل موضوعات الارادة والقدرة وفكرة الكسب والحسن والقبح والايمان والثواب والعقاب فعلينا بدورنا هنا أن نبحث الى أى مدى اتجه الأشاعرة اتجاها اخلاقيا وذلك بأن نطبق عليهم مراحل التفكير الأخلاقى التى ذكرناها اذن فالمنهج الذى سنتبعه عند دراستنا الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة والميزان الذى سنزن به موضوعنا هذا هو تطبيق مراحل الفكر الخلقى على الموضوعات التى بحثها الأشاعرة والتى تتصل بالفلسفة الخلقية سواء فى مرحلة النية أو الارادة أو مرحلة الفعل أو المرحلة الأخيرة وهى مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب فهو منهج خلقى يبحث الى أى مدى اتجه الأشاعرة اتجاها اخلاقيا .

وقد انصب اهتمام الباحثين بالنسبة لعلم الكلام بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة على الجانب الالهى غافلين الى حد كبير الجانب الخلقى أو أنه جاء فى ثنايا تلك الدراسات دون تركيز عليه أو تناوله بدراسة خاصة دون الجوانب الأخرى ولذلك رأينا دراسة الجانب الخلقى عند متكلمى الأشاعرة فضلا عن اهمية هذا الجانب فى حياة الانسان .

فالأخلاق هى التى تضمن السعادة والخير الحقيقيين للانسان فاذا كانت المادة تعطى للانسان السعادة فهى سعادة ناقصة بدون الأخلاق لأن الحياة ستصبح كالغابة يأكل فيها القوى الضعيف وتنتهك فيها الحرمات ويسود فيها الظلم أما اذا سادت مبادىء الأخلاق فمعنى ذلك أن تسود الرحمة والأمن والعدل وهذا لايمكن أن تحققه المادة وحدها .

ونرجو أن نوفق فى تقديم دراسة متكاملة عن الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة دراسة تسد فراغا فى مكتبتنا العربية الاســـلامية وخاصة أننا مازلنا فى حاجة الى الكثير من الدراسات عن الفلسفة الخلقية عند مفكرى الاسلام وأيضا لاظهار اهمية الجانب الخلقى فى حياتنا الانسانية ٠

مــذهب الأشــاعرة

الأشاعرة أحد المذاهب الكلامية الاسلامية وينتسب الأشاعرة الى أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المولود سنة ســتين ومائتين والمتوفى سنة أربع وعشرين وثلثمائة(٤) . وينتهى نسبه الى أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أحد الحكمين بين على ومعاوية فأبو الحسن الأشعرى ينتمى الى أسرة عربية عريقة لها مكانتها الدينية والاجتماعية فاننا نجد النبى صلى الله عليه وسلم يمدح قومه فعن أبى موسى رضى الله عنه قال تلوت عند النبى صلى الله عليه وسلم (فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه) فقال لى رســول الله صلى الله عليه وسلم (هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن) ونجد النبى صلى الله عليه وسلم يمدح أبا موسى الأشعرى فعن بريدة عن أبيه قال سمع النبى صلى الله

---

(٤) ابن عساكر ـ تبين كذب المفترى ص ١٤٧

عليه وسلم صوت أبى موسى وهو يقرأ قال (لقد أوتى أبو موسى من مزامير آل داود(٥) ٠

وقد نشأ أبو موسى الأشعرى على المذهب الاعتزالى ودرس مذهب المعتزلة على يد أبى على الجبائى واستمر فى الدراسة حتى بلغ فى الاعتزال مبلغاً خطيرا كان له أكبر الأثر فى تقدير أستاذه له وانابته عنه فى كثير من المجادلات والمناظرات التى كان يدعى اليها وقد ألف الأشعرى فى هذه الفترة من حياته كتبا كثيرة فى نصرة هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره(٦) ٠

ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب فى بيته خمسة عشر يوما كاملة خرج بعدها الى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة فصعد المنبر وقال : معاشر الناس انى انما تغيبت عنكم فى هذه المدة لأنى نظـــرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى حق على باطــل ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميـــع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب الى الناس فمنها كتاب « اللمع » وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » وغيرهما(٧) ٠

ويحكى أبو الحســـن الأشعرى نفسه قصة تحوله عن المذهب الاعتزالى فيقول : بينما أنا نائم فى العشر الأول من شهر رمضان رأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم فقال ياعلى أنصـــر المذاهب

---

(٥) المرجع السابق ص ٧٧
(٦) د ٠ حمودة غرابة ـ الاشعرى ص ٦٠
(٧) ابن عساكر ـ تبين كذب المفترى ص ٣٩

المروية عنى فانها الحق فلما استيقظت دخل على أمر عظيم ولم أزل مفكرا مهموما لرؤياى ولما أنا عليه من ايضاح الأدلة فى خلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال لى ما فعلت فيما أمرتك به فقلت يارسول الله وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام واتبعت الأدلة الصحيحة التى يجوز اطلاقها على البارى عز وجل فقال لى أنصر المذاهب المروية عنى فانها الحق فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت على ترك الكلام واتبعت الحديث وتلاوة القرآن فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفى عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن فى تلك الليلة ، مكثت فيهم على ماجرت عادتنا فأخذنى من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمت فلما وصلت الى البيت نمت وبى من الأسف على ما فاتنى من ختم تلك الليلة أمر عظيم فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فقال لى ما صنعت فيما أمرتك به فقلت قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك •

فقال لى أنا أمرتك بترك الكلام انما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى فانها الحق •

فقلت يارسول الله كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته من ثلاثين سنة لرؤيا •

فقال لى لولا انى أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكأنك تعد اتيانى اليك هذا رؤيا أو رؤياى جبريل كانت رؤيا انك لاترانى فى هذا المعنى بعدها فجد فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده •

قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق الا الضلال وأخذت فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتينى شيء ما سمعته من خصم قط ولا رأيته فى كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشر به رسول الله صلى الله عليه وسلم(٨) ٠

هذا مايحكيه أبو الحسن الأشعرى من سبب تحوله من المذهب الاعتزالى وان كنا نرى أن هناك سببا آخر بالاضافة الى الرؤيا التى رآها الأشعرى فى منامه وهذا السـبب هو التطرف العقلى للمذهب الاعتزالى فى بعض المسائل كما نرى ذلك مثلا فى مسألة الصلاح والأصلح حتى أن الأشعرى كان يورد الأسئلة على أستاذه فى الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا ومن الأمثلة على ذلك تلك المناظرة التى وقعت بين الشيخ أبى الحسن وأبى على الجبائى فقد سأل الشيخ رضى الله عنه أبا على فقال : أيها الشيخ ما قولك فى ثلاثة مؤمن وكافر وصبى ؟

فقال : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبى من أهل النجاة ٠

فقال الشيخ : فان أراد الصبى أن يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟

قال الجبائى : لا ، يقال له : ان المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها ٠

قال الشيخ : فان قال التقصير ليس منى فلو أحييت كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ٠

---

(٨) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفترى ص ٤٠ ـ ٤١

قال الجبائى : يقول الله كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهى الى سن التكليف .

قال الشيخ : فلو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حالى فهلا راعيت مصلحتى مثله ؟

فانقطع الجبائى(٩) .

وأما مصنفات أبو الحسن الأشعرى فهى تربو على الثلاثمائة مصنف كما يروى عن أبى المعالى ابن عبد الملك القاضى وفى ذلك ما يدل على سعة علمه(١٠) ، نذكر بعضها مما يتصل بالناحية الخلقية فمن أشهر مؤلفاته كتاب « مقالات الاسلاميين » الذى عرض فيه المذاهب بدقة وأمانة حتى ان هذا الكتاب يعتبر اليوم من أهم المراجع فى تاريخ العقائد والكتاب الأول من نوعه فى تاريخ الفكر الاسلامى(١١) ، ويعرض فيه الأشعرى لمختلف المذاهب ومن الاتجاهات التى يبحثها لتلك المذاهب الاتجاه الخلقى كالاستطاعة والصلاح والأصلح والهدى والضلال والختم والطبع والتولد والثواب والعقاب . ثم كتابيه « الابانة عن أصول الديانة » و « اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » حيث يعرض لمسائل الاستطاعة وفكرة الكسب والخير والشر وتحديد معنى الايمان .

ثم نجد بعد ذلك القاضى أبو بكر بن على الطيب الباقلانى الذى قرأ على أبى العباس ابن مجاهد الطائى البصرى تلميذ أبى

---

(٩) السبكى ـ طبقات الشافعية ص ٣٥٦

(١٠) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفترى ص ١٣٦

(١١) حنا الفاخورى ، خليل الجر ـ تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧٧.

الحسن الأشعرى وكانت وفاة الباقلانى فى الثالث والعشرين من ذى القعدة سنة ثلاث واربعمائة(١٢) • وقد ولد الباقلانى بالبصرة ولكنه نزل بغداد واستقر بها فى الفترة الكبرى من حياة نضوجه واكتماله ويظهر أن حياته لم تكن حافلة بتقلبات كثيرة بل كان عالما لما يغلب على حياته أسلوب العلماء ومتكلمى ذلك الزمان من العكوف على التأليف والتدريس والاشغال بالجدل والمناظرة دفاعا عن الدين(١٣) •

وقد ورد القاضى بلاد فارس وافدا على مجلس عضد الدولة وقد بعثه عضد الدولة فى رسالة الى ملك الروم ليظهر رفعة الاسلام ويبين أمر الدين ويجيب عن أسئلة النصارى بشأن ما يعتقده المسلمون(١٤) ومن أهم كتب الباقلانى التى تتصل بالأخلاق كتاب « الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » حيث يتحدث عن الارادة والكسب ومسألة الحسن والقبح وتحليل معنى الايمان وكذلك رده على المعتزلة فيما يتصل بكل ذلك •

ثم نجد أيضا عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادى المتوفى سنة تسع وعشرون واربعمائة حيث نجده دارسا للفقه والأصول والحساب وأحكام المواريث والكلام وكذلك الأدب(١٥) • ونجد للبغدادى كتاب « أصول الدين » حيث يقسم الأصول الى خمسة عشر

---

(١٢) دائرة المعارف الاسلامية ـ المجلد السادس ص ١٠٥

(١٣) الباقلانى ـ التمهيد ـ تعليق محمود الخضيرى ، محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١١ •

(١٤) المرجع السابق ص ٦

(١٥) دائرة المعارف الاسلامية ـ المجلد السابع ص ٤٣٤

اصلا ويقسم الأصل الى خمس عشرة مسألة حيث يناقش مسائل عدل الله وأحكام التكليف ومعنى الكسب وحقيقة الايمان والكفر ·

ثم نأتى الى امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى تفقه فى صباه على يد والده أبى محمد وأتى على جميع مصنفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه ولما توفى والده اقعد مكانه للتدريس وهو فى نحو العشرين من عمره وهو مع ذلك من الأئمة المحققين وتخرج فى علم الكلام على ابى القاسم عبد الجبار بن على الاسفراييني تلميذ ابى اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفراييني المتخرج على ابى الحسن الباهلى تلميذ امام أهل السنة أبى الحسن الأشعرى ·

ولما ظهر التعصب بين الفريقين الأشاعرة والمعتزلة واضطربت الأمور خرج الى الحجاز حاجا وجاور بمكة والمدينة أربع سـنين يدرس ويفتى ولهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور بعد أن استقرت الأحوال فى أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان والوزير يومئذ نظام الملك فبنى له هذا الوزير المدرسة النظامية وأقعد للتدريس بها وبقى على هذا نحو ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع وكان يقعد بين يديه لتلقى العلم نحوا من ثلاثمائة من الأئمة وأعيـان الطلاب واستمر امام الحرمين على هذه الوجاهة فى الدين والدنيا والرياسة فى العلم الأصول منه والفروع حتى لحق بربه عام ثمان وسبعين وأربعمائة عن تسعة وخمسين عاما اذا كانت ولادته عام تسعة عشر وأربعمائة(١٦) ·

---

(١٦) الجوينى « الارشاد » تحقيق د · محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ص : ل

ومن مصنفات أمام الحرمين كتاب « الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » ويشير الامام في مقدمة هذا المصـــنف الى الدوافع التى جعلته يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع انه تبين أن « المعتقدات عرية عن قواطع البرهان » أى أنه تبين أن أصول الاعتقاد تحتاج الى حجج وبراهين عقلية تثبتها وهذا لا يعنى أن الامام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه فى أصول الدين وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التى تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تحضهم وذلك لتطور الذهن الانسانى واختلاف التيارات الفكرية التى تسود كل عصر عن تلك التى تهيمن على العصر السابق له(١٧) ٠

أما كتابه « الشامل فى أصول الدين » فهو مصنف كلامى ضخم له قيمته فى مجال الكلاميات ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التى وردت بكتاب « الارشاد » بالشرح مع نكر ردود على المناوئين للمذهب١٨) ٠

ثم رسالته المسماة « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » حيث يتحدث من ارادة الله وارادة العبد وكذلك رسالته المسماة « العقيدة النظامية » حيث يتحدث عن مسألة الحسن والقبح والتكليف والكسب والطبع والختم والاضلال والايمان ٠

ونأتى الى حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الذى ولد فى طوس سنة خمسين وأربعمائة وتوفى بنفس

---

(١٧) د ٠ توفيق حسين ـ الجوينى امام الحرمين ص ٦٧ ٠
(١٨) د ٠ توفيق حسين ـ الجوينى امام الحرمين ص ٨١

البلدة سنة خمس وخمسمائة واصل أسرته من غزالة التى هى حى فى ضاحية طوس وهى أسرة قضاة وكان اثنان من هذه الأسرة قد نالا شهرة وهما عم أبيه الذى يدعى الغزالى الكبير وابن هذا العم ولكل منهما ضريح فى مقبرة طوس .

ويروى أن أبا امامنا كان رجلا فقيرا صالحا يعيش من عمل يديه وأنه كان يجب العلماء من غير أن يكون متعلماوقد توفى باكرا مفوضا أمر ولديه امامنا محمد وأخيه أحمد الى رعاية صوفى صديق له وقد أنفق هذا الصوفى ما عنده من مال قليل فى تربية الولدين واشار عليهما بدخول احدى المدارس مثل طالبين فعملا بنصيحته ووفقا فى ذلك وقد فاق محمد جميع رفقائه فى الطلب وقرأ الغزالى الشاب أصول الفقه ببلده على أحمد الراذكانى ثم سافر الى جرجان حيث توسع فى هذه الدراسة على ابى نصر الاسماعيلى ثم عاد من جرجان الى بلده فيروى أنه قطع عليه الطريق وأخذ العيارون جميع مامعه ومع رفقائه فتبعهم وتوسل الى رئيسهم أن يرد اليه شيئا واحدا وهو تعليقته التى لا فائدة منها له . فقـــال المقدم « ماهى تعليقتك ؟ فقال الغزالى « كتب فى تلك المخلاة هاجرت لســـماعها وكتابتها ومعرفة علمها » فقال المقدم ضاحكا » كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ».

وقد اكتفى المقدم بهذا اللوم وأمر بعض أصحابه بتسليم المخلاة اليه . قال الغزالى « هذا مستنطق أنطقه الله يرشدنى به فى أمرى فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمى ،

ثم قدم الغزالى نيسابور ولازم امام الحرمين وبقى مع هذا العالم الشهير حتى وفاة هذا الأخير وتلقى من مباحث عامة مشتملة على

المنطق والجدل ومعرفة مناهج الفلاسفة والرد عليهم وللامراء فى ان هذا كان دور حياة الغزالى الخصيب فى التكوين العقلى ففيه استقرت أفكاره الرئيسية وقد أخذ يكتب منذ ذلك الحين ·

وذهب الغزالى بعد وفاة أستاذه الى المعسكر قاصدا الوزير نظام الملك ففتن هذا الوزير ببلاغة واعجب بقدرته فى اقامته الدليل فحباه بكرسى للتدريس فى مدرسته ببغداد وأم الغزالى بغداد سنة أربع وثمانون واربعمائة فلما حلت سنة سبع وثمانين واربعمائة عهد اليه الخليفة المستظهر منذ جلوسه على العرش أن يرد على الاسماعيلية الذين كان يطلق عليهم اسم التعليمية فى خراسان ؟ لما اتفق لهم من قوة هائلة وقد كتب ثلاث رسائل ضدهم ·

ويقضى الغزالى سنين قليلة فى التعليم المجيد كما يقضى حياة مكرمة فلما كانت سنة ثمان وثمانين واربعمائة شعر برغبة فيه الى حياة صوفية فيهجر كرسى التدريس من فوره كما يهجر العالم ويهجر أسرته وذلك لينقطع الى الزهد والعزلة(١٩) ·

ثم يرحل من بغداد الى الحجاز فأدى فريضة الحج وتوجه الى الشام فأقام بدمشق مدة وانتقل منها الى بيت المقدس وبقى فى تلك الديار نحو عشر سنين ألف فيها كتبا قيمة منها كتاب « احياء علوم الدين » ثم قصد مصر وأقام بالاسكندرية حينا يقصد فيما قال الركوب فى البحر الى بلاد المغرب للاجتماع بأمير المسلمين يوسف ابن تاشفين ولما بلغته وفاته عدل عن السفر ورجع الى بغداد وألقى بها دروسا ثم انتقل الى خراسان وتولى التدريس بالمدرسة النظامية فى نيسابور وعاد بعد الى بلده طوس واتخذ خانقاه للصوفية

---

(١٩) كارادفو ـ الغزالى ـ ترجمة عادل زعيتر ص ٤٤ ـ ٤٧

ومدرسة لطلاب العلم وكان يقضى أوقاته فى تلاوة القرآن ومجالسة أهل التقوى والجلوس للتدريس حتى وفاته(٢٠) ·

وأهم كتب الغزالى من الوجهة الأخـــلاقية وكذلك من الوجهة الدينية هو كتاب « احياء علوم الدين » حيث نجده فى كتابه يعالج مشكلة القضاء والقدر ومعنى الايمان وبيان حقيقة حســـن الخلق والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ثم نجد كتابه « المستصفى من علم الأصول » وان كان هذا الكتاب مصنف فى أصول الفقه الا أننا نجده يحلل فيه مشكلة الحسن والقبح ثم كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » حيث يعالج مشكلة الحسن والقبح ومشكلة الصـــلاح والأصلح وأيضا الثواب والعقاب ·

ونجد بعد ذلك الشيخ نجم الدين عمر النســـفى المتوفى فى السابع والثلاثين وخمسمائة فى عقيدته النسفية بشرح الامام سعد الدين التفتازانى المتوفى عام واحد وتسعين وسبعمائة وتتضـــمن عقيدته شرح لحرية الارادة ومشكلة الكسب وحقيقة الايمان ·

ثم نجد الشهرستانى بن أبو الفتح بن أبى القاسم عبد الكريم ابن أبى بكر أحمد الشهرستانى ولد بشـــهرستان فى آخر حدود خراسان بين نيسابور وخوارزم عام تســـعة وسبعون وأربعمائة وتوفى بشهرستان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة وكان كثير المحفوظ واسع الاطلاع حســـن المحاورة يعظ الناس وقد حاز عندهم قبولا كثيرا(٢١) وله كتاب « الملل والنحل » وهو كتاب فى بيان أصناف

---

(٢٠) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الاول ص : د

(٢١) ابن خلكان ـ وفيات الاعيان ـ الجزء الثانى ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ص ٤٠٣ ·

الفرق الكلامية وله أيضا كتاب « نهاية الاقدام فى علم الكلام »، حيث يتحدث عن الارادة والتحسين والتقبيح وابطال الصلاح والأصلح وهو كتاب سهل الألفاظ واضح الأسلوب بعيد عن التعقيد اللفظى للكتب الكلامية ·

أما محمد بن عمر بن الحسين أبو الفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب فقرأ علوم الأوائل وأحادها وحقق علم الأصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابن سينا والفارابى وعلم من ذلك علما كثيرا ومولده فى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة وتوفى فى سنة ست وستمائة(٢٢) ، نشأ الرازى فى بيت علم وأدب فوالده الامام ضياء الدين عمر ــ خطيب الرى ــ كان على جانب عظيم من العلم ·

ولد الرازى فى بيئة علمية خالصة وحرص والده على تثقيفه بشتى العلوم الشرعية وما اليها ودرس الرازى من العلوم والفنون ما عرف فى عصره وكتب فيها ، اشتغل فى مبتدأ أمره بالفقه والأصول والتفسير وألم بالطب ونبغ فى الأدب ونظم الشعر بالعربية والفارسية ووعظ بهما(٢٣) ·

حين اكتمل علم الرجل ترك الرى وعبر الى خوارزم وهناك جادل المعتزلة فأخرج من البلدة فقصد ما وراء النهر فحدث له هناك ما حدث له فى خوارزم فعاد الى الرى ثم سار الى شهاب الدين الغورى سلطان غزنه فحصلت له منه أموال طائلة ثم اتصل بالسلطان

---

(٢٢) التفطى ــ اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩٠

(٢٣) الرازى ــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ مراجعة وتحرير على سامى النشار ص ١٧

خوارزم شاه محمود بن تكس وحظى عنده وبنى وزيره علاء الملك بابنة فخر الدين استقر الامام بخراسان ثم سار الى مدينة هراة ٠

ويقصد الشيخ فخر الدين هراة فى أبهة عظيمة وحشم كبير ٠ فلما وصلها تلقاه سلطان المدينة حسين بن خرين وأكرمه اكراما عظيما ونصب له بعد ذلك منبرا وسجادة فى صـــدر الايوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود ويراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه ٠

فى هراة لقب الرازى بشيخ الاسلام وحضر مجلسه أرباب المذاهب والمقالات يســألونه وهو يجيب وكان بينه وبين الكرامية احاديث جدلية عنيفة يتهمهم بالالحاد ويتهمونه واستقرت العداوة بينه وبينهم حتى قيل انهم سموه ، وفى أواخر أيامه وقد بلغ أوج كماله العلمى حدث له ما حدث لأبى حامد الغزالى من قبل فقلت ثقته بالعقل الانسانى وأحس عجزه وأدرك تماما أنه لايستطيع الاحاطة بالموجود فى ذاته فأدركته حال صوفية كانت تنتابه منها فى بعض مجالس وعظه نوبات فيصرخ مســتغيثا ٠ وعظ يوما بحضــرة السلطان ، شهاب الدين الغورى وحصلت له حال فاستغاث « ياسلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازى يبقى »[٢٤] ٠

ومن مصنفات الرازى « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » حيث يتحدث عن المعتزلة والجبرية والمرجئة وكتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » حيث يتحدث عن الأفعال والحســن والقبح والايمان ثم كتاب « الأربعون فى أصول الدين » حيث يتحدث عن

---

(٢٤) الرازى ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ مراجعة على سامى النشار ص ٢١ ـ ٢٢

افعال الله سبحانه وتعالى وكيف أنه لا يجوز تعليلها وأن الحسن والقبح يثبتان بالشرع وأخيرا كتاب « أصول الدين » حيث يتحدث عن الجبر والقدر ومعنى الايمان ٠

وهناك على بن على بن أبى على السيف الآمدى من أهل آمد ولد بها سنة خمسين وخمسمائة وقرأ على مشـــائخ بلده مذهب الشافعى ووصل الى العراق وأقام فى الطلب ببغداد مدة وصحب ابن بنت المنى المكفوف وأخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة وأخذ علم الأوائل عن جماعة من نصارى الكوخ ويهودها وتظاهر بذلك فجفاه الفقهاء وتحاموه ووقعوا فى عقيدته وخرج من العراق الى مصر فدخلها فى ذى القعدة من سنة اثنين وتسعين وخمســمائة ونزل فى المدرسة المعروفة بمنازل الغر التى كان يتولى تدريسها الشهاب الطوسى وناظر بمصر وحاضر وخرج من مصر الى الشام واستوطن دمشق وتولى بها التدريس فى مدرسة من مدارسها ولم يزل على ذلك الى سنة احدى وثلاثين وستمائة وفى هذه الســـنة استولى الملك الكامل على مدينة آمد فأخبر أن صـــاحبها الذى انتقلت عنه كان قد راسل السيف فى السر أن يصير اليه ويوليه قضاء آمد فأنكرعليه ذلك وكونه روسل ولم ينه ذلك فرفعت يده عن المدرســة وتعطل وأقام بمنزله شـــهورا قليلة(٢٥) ومات فى تلك السنة ٠

وللآمدى كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » وهو تلخيص لكتابه « أبكار الأفكار » وقد نص الآمدى على ذلك فقال فى مقدمة الكتاب ــ وأودعته أبكار الأفكار »(٢٦) ويتضمن كتاب غاية المرام

---

(٢٥) القفطى ــ اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص ١٦١ ٠

(٢٦) الآمدى ــ غاية المرام فى علم الكلام ــ تحقيق حســـن محمود عبد اللطيف ص ١٥

مناقشة مسألة الخير والشر والصلة بين فعل الله سبحانه وتعالى وفعل العبد وعدم تعليل أفعال الله وكذلك مسألة الحسن والقبح ٠

ثم نجد البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ) فى كتابه « مطالع الأنظار على طوالع الأنوار » حيث يناقش مسائل أفعال الله والخير والشر والايمان والثواب والعقاب ، ونجد كذلك عضد الدين الايجى (٦٨٠ ـ ٧٥٦ هـ) فى كتابه « المواقف من حيث يعرض فيه بطريقة بعيدة عن الجدل والمحاورة مسائل الارادة والقدرة وافعال الله تعالى والحسن والقبح وحقيقة الايمان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ثم ناتى الى الامام محمد بن يوسف السنوسى (ت ٨٨٥ هـ) فى « شرح العقيدة الوسطى » وعقيدته المسماه « أم البراهين » حيث يتحدث عن الارادة والكسب وابطال الصلاح والأصلح ويناقش مسألة التحسين العقلى ٠

الفصـــل الأول

الارادة

١ ـ تعريف الارادة :

يعرف الأشـــاعرة الارادة بأنها صـــفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع وبذلك فهى صفة غير مؤثرة تسبق الفعل وتتجه اليه وترجحه · والارادة عند الأشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وذلك لأن الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضا ·

ويضرب الأشاعرة الأمثلة على وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو الميل أن الهارب من الســـبع اذا عن أى ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ فى الهرب يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الارادة وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده على الآخر وكذلك جائع

عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه(١) ٠

اذن فان الارادة عند الأشاعرة لاتستلزم النفع أو الميل وهم بذلك يخالفون رأى المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الارادة هى اعتقاد النفع أو ظنه فان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه فى أحد طرفيه ترجح على الآخر ٠ وقد تكون الارادة عند المعتزلة هو الميل الذى يتبع ذلك الاعتقاد كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد أو الظن فاننا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلانى فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو أى الميل الذى نجده مغاير للعلم بالنفع أو دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وأيضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده مالم يحصل له هذا الميل(٢) ٠

ونجد الايجى فى كتابه « المواقف » يحلل مفهوم الارادة فيذهب الى أنها مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الأمور المستلذة وذلك لوجهين الأول أن الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ماتشتهى فقال اشتهى أن اشتهى أى اريد أن اشتهى ، الوجه الثانى أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشرب به ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة

---

(١) الايجى ـ المواقف ـ ص ٢٨٩

(٢) الايجى ـ المواقف ـ ص ٢٨٩

والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان فى شىء واحد بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقـــابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضا فى حرام منفور عنه .

والارادة اذا كانت مغايرة للشهوة عند الايجى فانها أيضا غير التمنى فالارادة لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها أما التمنى فانه قد يتعلق بالمحال الذاتى وبالماضى وقد توهم جماعة أن التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه أرادة ما علم أنه لا يقع أو شك فى وقوعه فالتمنى غير الارادة والميل الذى يسمونه ارادة هو بالتمنى أشبه منه بالارادة(٣) .

٢ ــ الارادة الالهية والارادة الانسانية :

ويثبت الأشـــاعرة الارادة الالهية وأنها تعم سائر المحدثات يقول أبو الحسن الأشعرى فى كتابه « اللمع » فان قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى مريد لكل شىء يجوز أن يراد ؟ قيل له : لأن الارادة اذا كانت من صفات الذات بالدلالة التى ذكرناها وجب أن تكون عامة فى كل ما يجوز أن يراد على حقيقته كما اذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته ، وأيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شىء حادث ولا يجـــوز أن يخلق مالا يريده . وقد قال الله تعالى « فعال لما يريد »(٤) . وأيضا فانه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى مالا

---

(٣) الايجى ــ المواقف ــ ص ٢٩١
(٤) سورة البروج آية ١٦.

يريده لأنه لو كان فى ســــلطأن الله تعالى ما لايريده لوجب أحد الأمرين : اما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضـــعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده • فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون فى سلطانه مالا يريده »(٥) •

اذن فان ما يقع من الانسان هو مراد لله تعالى يقول الأشعرى « فان قال قائل : ما أنكرتم أن لا يلحق البارى الضعف والوهن والتقصير عن بلوغ ما يريده لأنه يقدر أن يلجىء عباده الى ما أراد كونه منهم • قيل له : ان البارى تعالى انما أراد كون الايمان منهم على أصلك بأن يقع ذلك منهم طوعا يستحقون عليه الثواب واذا ألجاهم اليه لم يكونوا عندك طائعين ولا للثواب مستحقين فكما يجب يكون مالا يزيده الضعف والوهن والتقصير عن بلوغ ما يريده لو لم يوصف بالقدرة على أن يلجئهم الى ذلك ، كذلك يجب له الضعف والوهن والتقصـــير عن بلوغ ما يريده اذا أراد كونه على وجه لا يوصف بالقدرة على وقوعه على ذلك الوجه • وأيضا فانه يلزم القدرية اذا كان من قدر أن يؤمن قدر أن يكفر أن لا يكون البارى تعالى موصوفا بالقدرة على الأمر الذى لو فعلوه لأصبحوا مؤمنين لا محالة لأنهم يقدرون عندهم على أن يكفروا عند نزول الآيات الملجئات كما يقدرون أن يؤمنوا قبل ذلك ، ومن قدر على الكفر عند نزول الآية لم يؤمن وقوعه منه • وأيضا فلو كان يقع من الانسان مالا يريد البارى سبحانه و لايلحق البارى بذلك وهن ولا ضعف لأنه قادر أن يلجئهم اليه لجاز أن يقع من البارى سبحانه من أفعاله مالا يريده ولا يلحقه ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده لأنه قادر

---

(٥) الاشعرى ـ اللمع ـ تحقيق د • حمودة غرابة ص ٤٧ ـ ٤٨

على أيقاعه وتكوينه فأن لم يجب هذا ولزم يكون مالا يريده من فعله الضعف والوهن لزم ذلك فى فعل عباده(٣٢) ٠

٣ ـ الأدلة على عموم الارادة الالهية :

ونجد الباقلانى يستدل بعدة أدلة على عموم الارادة الالهية فانه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن و لايطيع طائع ولا يعص عاص من أعلى العلى الى ماتحت الثرى الا بارادة الله تعالى وقضائه ومشيئته ومن الأدلة على ذلك فى كتاب الله تعالى قوله تعالى « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم »(٧) وذلك من عدة وجوه :

أحدها : أنه أخبر تعالى أنه لو شاء وأراد لجعل الناس كلهم أمة واحدة على الايمان أو على الكفر والضلال وهذا خلاف قول المعتزلة لأنهم يقولون انه ما أراد الا كونهم أمة واحدة على الايمان فبطل قولهم ببعض هذه الآية ٠

الثانى : أنه قال « ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » فاخبر تعالى انه خلقهم لما أراد من اختلافهم وانه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة ٠

الثالث : قوله تعالى « الا من رحم ربك » فاخبر تعالى أن منهم من رحمه وأراد رحمة دون غيره فصح انه لا يكون من عباده ولايجرى فى ملكه الا ما أراده وقضاه وقدره ٠

---

(٦) الاشعرى ـ اللمع ـ تحقيق د ٠ حمودة غرابة ص ٥٢ ـ ٥٣

(٧) سورة هود آية ١١٨ ـ ١١٩.

ويدل عليه أيضا قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا(٨) فقضى تعالى على أن الهدى بارادته والضلال بارادته ٠

وكذلك قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس »(٩) وجه الدليل أنه تعالى خلق من الجن والناس قوما ليدخلوا النار ويكونوا أهلا لها ولا يكونون أهلا لها بالكفر والطغيان والعصيان فعلم أن جميع ذلك بارادته وقضائه وقدره ٠

ويدل عليه أيضا قوله تعالى « ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله(١٠) ٠ فأخبر تعالى أن الحجج والآيات لا تنفع وانما تنفع المشيئة التى تتم بها الأشياء فمن شاء ايمانه آمن ومن شاء كفره لم يؤمن :

ويدل عليه قوله تعالى « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا »(١١) وهذا نص فى أنه أراد فتنة الكافر واضلاله ويدل عليه أيضا قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا »(١٢) فأخبر أنه ما شاء أن يؤمن أهل الأرض كلهم وعند المخالف أنه قد شاء ذلك والله قد أكذبه في هذه الآية وأمثالها ٠

---

(٨) سورة الانعام اية ١٢٥

(٩) الاعراف ــ ١٧٩

(١٠ سورة الانعام أية ١١١

(١١) سورة المائدة اية ٤١

(١٢) سورة يونس آية ٩٩

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم »(١٣) وهذا صريح فى ارادته بقاؤهم على كفرهم · ويدل عليه أيضا قوله تعالى « ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم »(١٤) فأخبر تعالى أنه أراد قعود المنافقين عن الخروج الى الغزو فى سبيل الله تعالى ·

ويستدل الباقلانى على شمول الارادة الالهية من السنة الشريفة ما روى فى الصحاح فى محاجة موسى وآدم عليهما السلام حتى قال آدم : ياموسى أترى هذا الأمر قد قدر على أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قدر عليك · فقال له آدم : فكيف يكون فرارى من أمر قدر على ؟ قال نبينا صلى الله عليه وسلم : فحاج آدم موسى أى ظهر عليه فى الحجة ·

وأيضا تصريح النبى صلى الله عليه وسلم وجميع الرسل عليهم السلام أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته ·

ويدل عليه أيضا الخبر المروى فى الصحاح عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتاه الرجل فسأله عن الايمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى » فقال صدقت يا محمد ثم أخبرهم أنه جبريل عليه السلام فصح باجماع الأنبياء والرسل والملائكة والصحابة أن الأمور كلها بقضاء الله وقدره ·

ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من جملة حديث « فنقول يارب أشقى أم سعيد فيقضى الله عز وجل ويكتب الملك ثم تطوى

---

(١٣) سورة الانعام اية ٤١

(١٤) سورة التوبة اية ٤٦

الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص » ثم أكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم بقوله « السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه » فعلم كل عاقل أن الله تعالى أسعد من شاء وكتبه سعيدا وأشقى من شاء وكتبه شقيا ٠

ويستدل الباقلانى من اجماع المسلمين من الصحابة الى وقتنا هذا أن الجميع منهم يطلق ويقول فى الخلاء والملاء من غير نكير ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فوقع الاجماع من الخاص والعام أن الأمور كلها بمشيئة وقدر من الله تعالى ٠

ويجىء الباقلانى بدليل عقلى سبق للأشعرى أن ساقه من قبل فالملك اذا جرى فى ملكه مالا يريد دل ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه والله تعالى موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه فى ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون فى ملكه مالا يريده ويريده أضعف خلقه(١٥) ٠

٤ ـ بين الأمر والارادة :

واذا كان الله تعالى مريد لكل شىء عند الأشاعرة فاننا نجد المعتزلة تذهب الى أن الله تعالى مريد طاعة العباد كاره لما هو معصية من ظلم وشرور تقع من الانسان فالله تعالى لا يرضى من عباده الكفر ولا يريد ظلما للعالمين ومن الأدلة التى يســـتدل بها المعتزلة على ذلك أن كل آمر بالشىء فهو مريد له والرب تعالى آمر عباده بالطاعة فهو مريد لها اذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريدها

---

(١٥) الباقلانى ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ـ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص ١٥٠ ـ ١٥٢

والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهى عنه فى حالة واحدة اذ لا فرق بين قول القائل آمرك بكذا وأكره منك فعله وبين قوله آمرك بكذا وأنهاك عنه واذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى آمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريدا لها كارها لضدها من المعصية واذا كان الأمر بالشيء مريدا له كان الناهى عن الشيء كارها له(١٦) ·

ويجيز الأشاعرة عدم الجمع بين الأمر والارادة فمن الجائز أن آمر بشيء ولا أريده ويضرب امام الحرمين الجوينى مثالا على ذلك وهو أن الرجل اذا كان يؤدب عبيده ويبالغ فى ردعهم وقمعهم ويبرح بهم ضربا فاذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت وهم بأن يزجره ويبالغ فى تأديبه فلما استحضره وبث اليه خبره قال معتذرا : انما صــدر منى ما صــــدر لاستعصاء عبيدى وتمردهم وابدائهم صفحة الخلاف · فاتهم السلطان أمره ولم يثق بما قاله وبقى مستعر الصدر عليه فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفى الظن عن أحواله وقال للسلطان : آية صدقى أنى استحضر عبيدى وآمرهم بمرأى منك ومسمع أمرا حازما تنتفى عنه جهات التأويلات ، فان هم خالفونى وعصــــوا أمرى استبان للملك صدقى وان أطاعونى فأنا المتعرض لسخطه فاذا استحضرهم وأمرهم ونهاهم وزجرهم فلاشك أنهيريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره ·

ومما يستدل به الامام الجوينى أيضا على أن المأمور به لا يجب أن يكون مرادا للآمر أصل النسخ فانه رفع للحكم بعد ثبوته ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا · فان الواجب اذا حظر وحرم فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها وذلك غير سائغ فى

---

(١٦) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ص ٢٥٤ ·

أحكام الله تعالى اجماعاً ، وهو دال لو ثبت على البداء والرب تعالى متقدس عنه • فاذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا به وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك أن المأمور به أولا لم يكن وقوعه مرادا للآمر •

فان قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم وانما هو تبيين مدة العبادة على حكم التخصيص ، فهذا الذى ذكروه رد للنسخ جملة والتزام لمذهب منكر به من اليهود وغيرهم •

ومما يدل أيضا على أن المأمور به يجوز أن لا يكون مرادا للآمر قصة ابراهيم وولده الذبيح عليهما السلام فانه صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه •

وما يذكره المعتزلة من تناقض الجمع بين الأمر بالشىء وابداء كراهية دعوى ، ولا تناقض عند الجوينى فى الجمع بينهما • وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين مع نصوص لا تقبل التأويل فى كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فان عم الأمر تعلقا ، ودلت الآيات التى نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى فيبطل ذلك ماهو مأمور به(١٧) •

وأيضا يستدل المعتزلة على قولهم أن الله يريدطاعة العباد ويكره منهم المعصية أن الارادة تكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها ، يرفض الأشعرى تلك الفكرة فى معرض

---

(١٧) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د • محمد يوســف موسى على عبد المنعم ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨

رده على المعتزلة ، « ويقال للمعتزلة : لم زعمتم انه لا يريد السفه الا سفيه ؟ فان قالوا : لأن مريد السفه منا سفيه · يقال لهم : فكذلك من أراد منا ما يعلم انه لايكون أو يغلب عنده أنه لا يكون فهو متمن فاقضوا بذلك على الله تعالى اذ زعمتم أنه اراد أن يكون ما علم أنه لا يكون ويقال لهم وكذلك أيضا من خلى بين عبيده وامائه يزنى بعضهم ببعض وهو يراهم وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهيته الزنا على أصولكم وقد نهاهم قبل ذلك عن الزنا فهو سفيه فاقضوا بذلك على الله تعالى والا كنتم مناقضين فان قالوا : لو جاز أن يريد السفه من ليس بسفيه لجاز أن يقول الكذب من ليس بكاذب يقال لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال ولو جاز أن يريد ما علم أنه لا يكون من ليس بتمن ويخلى بين عبيده وامائه يزنى بعضهم ببعض مع كراهته الزنا عندكم وقدرته على المنع والحيلولة من ليس بسفيه لجاز أن يقول الكذب من ليس بكاذب وهذا ما لا يجدون فيه فرقا(١٨) ·

٥ ـ نظـــرة نقـــدية :

واذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن ما يقع من الانسان هو مراد الله تعالى فان هذا يعتبر نفى للارادة الانســانية وتصبح الارادة الانسانية مصبوبة صبا داخل الارادة الالهية غير مختلفة عنها ومجبرة غير مختارة ومن هنا فانها تبقى عنها التقييم الأخلاقى لأنها ارادة مكرهة غير حرة فتصبح غير مسئولة عما يحدث منها سواء خير أو شر ولا نستطيع أن نقول عنها أنها ارادة خيرة أو ارادة شريرة لأن هذا الوصف لا يطلق الا اذا كانت الارادة حرة وكذلك لا نستطيع أن نصفها بالأخلاقية وأن نقيمها التقييم الأخلاقى الااذا كانت ارادة حرة

---

(١٨) الأشعرى ـ اللمع ـ تحقيق د · حمودة غراية ص ٥٦ ـ ٥٧

غير مجبرة ومن ثم تكون ارادة مسئولة ومن هنا فان الارادة الالهية تشمل جميع المحدثات ولكن ليس معنى هذا أن تكون مهيمنة ومسيطرة سيطرة جبرية على الارادة الانسانية كما ذهب الأشاعرة ولكن بمعنى أن تكون الارادة الانسانية داخلة فى دائرة الارادة الالهية فالارادة الانسانية لها الحرية والمشيئة الممنوحة من الله تعالى ولكن ذلك بعد أن يأذن الله لها ويسمح لها وليس فى ذلك اجبار من الله تعالى لأن الارادة الانسانية مثبوت لها المشيئة والحرية وفى ذلك يقول الله تعالى « وماتشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان عليما حكيما »(١٩) فاثبت هنا تعالى الارادة والمشيئة الانسـانية الحرة فى نطاق دائرة الارادة الالهية ٠

واذا قلنا أن مراحل الفكر الخلقى للانسان هى النية والفعل والجزاء فان أول هذه المراحل وهى مرحلة النية قد انتفت عن الانسان وأصبحت داخلة فى المجا ل الالهى عند الأشاعرة فما يقع من الانسان من طاعة أو معصية هى مراد لله تعالى ولا دخل للارادة الانسانية فيما يقع منها لأن هذا من اختصاص الارادة الالهية واذا كانت النية هى أول مراحل الفكر الخلقى فهى الأساس الذى يبنى على هذا الفكر وبدون النية لا يصبح هناك مجال للحديث عن الفكر الخلقى فالعمل اللاارادى لا يدخل ضـمن المجال الخلقى ومن ثم لا يكون هنـاك مسئولية أو جزاء وثواب وعقاب اذا انتفت النية أو الارادة ٠

---

(١٩) سورة الانسان آية ٣٠

الفصـــل الثــانى

القــدرة وفكرة الكســب

١ ـ تعــريف القــدرة :

يعرف الأشاعرة القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج من هذا التعريف مالا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وخرج أيضا ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية(١) • اذن فالقدرة صفة مؤثرة تخرج من مجال النية أو الارادة الى مجال الفعل ولكن يشترط هنا أن تكون تابعة ووفق الارادة ، فالجمادات والأشياء الطبيعية مثلا قدتؤثر ولكن ليس لديها ارادة وقصــــد وهدف فتخرج عن مجال الفعــل والقدرة ، وهذا ما يتميز به الانسان عن سائر المخلوقات لأن لديه الارادة ولديه القدرة والفعل الذى ينشأ عن هذا الجزاء والثواب والعقاب ولذلك فاننا نقول عن الانسان أن لديه تفكيرا خلقيا •

٢ ـ ثبــوت القــدرة :

ويستدل الأشاعرة على اثبات القدرة بالتفرقة بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية فالدليل علىاثبات القدرة أن العبد

---

(١) الايجي ـ المواقف ص ٢٩٢

اذ ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا فانه يفرق بين حالته فى الحركة الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة ويستحيل رجوعها الى اختلاف الحركتين فان الضرورية مماثلة للاختيارية قطعا فكل واحدة من الحركتين ذهاب فى الجهة الواحدة وانتقال اليها ولا وجه لادعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعى فان ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل مثلين فاذا لم ترجع التفرقة الى الحركتين تعين صرفها الى صفة المتحرك ٠

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم فى اثبات القدرة فنقول : يستحيل رجوع التفرقة الى نفس الفاعل من غير مزيد فان الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس مادامت النفس فاذا رجعت التفرقة الى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد اما أن يكون حالا أو عرضا وباطل أن يكون حالا فان الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر بل تتبع موجودا طارئا ٠ وان كان ذلك الزائد عرضا يتعين كونه قدرة فانه مامن صفة من صفات المكتسب غير القدرة الا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار وتنتفى معظم الصفات المغايرة للقدرة مع ثبوت القدرة ٠

فان قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية ؟

قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده وان لم يكن له ارادة فى حالتى غفلته وذهوله ٠

فان قيل : وبم تردون على من يصرف التفرقة الى صحة فى الجارحة وبنيه مخصوصة والى انتفائها ؟

قلنا : هذا باطل من اوجه اقربها الى غرضنا أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصد أو بين أن يحرك الغير يده وان كانت بنية يده فى الحالتين على صفة واحدة فاذا بطلت هذه الأقسام تعين التنصيص على القدرة(٢) ٠

ونجد الأشاعرة هنا يثبتون القدرة لنفس آراء الجبرية أصحاب جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) الذين نفوا القدرة الانسانية وذهبوا الى أن الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولاارادة ولا اختيار وانما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات وينسب اليه الأفعال مجازا كما ينسب الى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت وازهرت الأرض وانبتت الى غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر قال واذا ثبت الجبر فالتكاليف أيضا كانت جبرا(٣) ٠

٣ ـ الأدلة على أن أفعال العباد مخلوقه لله :

ويذهب الأشاعرة الى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فنجد مثلا القاضى أبابكر الباقلانى يقرر أن الله تعالى هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فان جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره فهى منه خلق وللعباد كسب ويستخدم

---

(٢) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د ٠ محمد يوســـف موسى ، على

(٣) الشهرستانى ـ الملل والنحل ص ٤٧

فى الدلالة على ذلك ادلة سمعية من القرآن والسنة والاجماع وكذلك يستخدم الأدلة العقلية ٠

فمن الأدلة السمعية القرآن :

١ ـ قوله تعالى : والله خلقكم وما تعملون »(٤) فاخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أخبر انه خالق لصورنا وذراتنا على العموم ٠

٢ ـ قوله تعالى « خالق كل شىء »(٥) ومعلوم أن افعالنا مخلوقة اجماعا وان اختلفنا فى خالقها وهو تعالى قد أدخل فى خلقه كل شىء مخلوق فدل على انه لا خالق لشىء مخلوق غيره سبحانه وتعالى فان قيل فكلامه شىء فيجب أن يكون مخلوقا ٠

قلنا : قد احترزنا بحمد الله تعالى عن هذا السؤال بقولنا انه اخبر انه خلق كل شىء مخلوق وكلامه وصفات ذاته تعالى قد أثبتنا أنها غير مخلوقه ولا خالقه بل هل صفة الخالق تعالى قديمة بقدمه موجودة بوجوده قبل جميع المخلوقات فبطل هذا السؤال ٠

وجواب آخر يبطل هذا السؤال وهو انك تقول ان الله تعالى مخاطب والمخاطب لا يدخل تحت الخطاب الا ترى أن الواحد منا اذا قال دخلت الدار فضربت من فيها أو اخرجت من فيها أو أعطيت من فيها لا يدل ذلك على أنه دخل تحت الخطاب بأن يكون ضرب نفسه ولا خرج نفسه ولا أعطى نفسه لأنه مخاطب والمخاطب لا يدخل تحت

---

(٤) سورة الصافات اية ٩٦

(٥) سورة الانعام اية ١٠٢

الخطاب وكذلك قوله تعالى « خالق كل شىء »(٦) وهو مخاطب فلا يدخل تحت الخطاب بذاته ولا بصفاته جل عن ذلك وتعالى كما قال « الواحد القهار »(٧) قهر الكل ولم يدخل فى القهر ذاته وصفاته ٠

٣ ـ قوله تعالى « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه وتعالى عما يشركون »(٨) والدلالة من هذه الآية أوجه الوجه الأول : أنه قال تعالى « الله الذى خلقكم » وهذا عام فى ذواتنا وصفاتنا ثم أكد ذلك بقوله تعالى « ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » يعنى ثم خلق أرزاقكم وعند المخالف أن العبد يخلق أفعاله ورزقه فهو خلاف ما أخبر الله تعالى به من كونه خالقا لنا ولأرزاقنا ٠

الوجه الثانى : من الدلالة أنه قال « ثم يميتكم ثم يحييكم » فكما لا يقدر أحد أن يخلق موته ولا حياته فكذلك لا يقدر أن يخلق فعله ورزقه من حركة ولا سكون ولا غير ذلك ٠

الوجه الثالث : سبحانه وتعالى نزه نفسه عن عقدهم وخبثهم اذ اضافوا فعل شىء وخلقه الى غيره فقال « سبحانه وتعالى عما يشركون » ثم أكد ذلك بعده بمواضع فقال « هل من خالق غير الله »(٩) وقال « أفمن يخلق كمن لا يخلق »(١٠) ٠

---

(٦) سورة الانعام اية ١٠٢

(٧) سورة الرعد اية ١٦

(٨) سورة الروم آية ٤٠

(٩) سورة فاطر اية ٣

(١٠) سورة النحل آية ١٧

وأما الدليل من السنة :

١ ـ ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « ان الله خلق كل صنعة وصانعها » وصنعة الصـــانع انما هى بحركاته وأفعاله سواء أكان فى صـــنعته طاعة ككتابة القرآن والحديث والفقه أو محظورة من تصوير صور الحيوان أو عمل السلاح ليقتل به المسلمين فصح بهذا الخبر أن الله جل وعلا خالق للفاعل منا ولفعله ٠

٢ ـ قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضى الله عنهما « فرغ ربك من أربع من الخلق والخلق والرزق والأجل فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدروا على ذلك » والمخلوقات منها الضار والنافع فى العاجل والآجل وقد جعل صلى الله عليه وسلم كل ذلك فى تقدير الله تعالى وخلقه له ولم يجعل الى العباد شيئا من ذلك ٠

وأما الدليل من الاجماع :

هو اجماع المســلمين وأنهم يقولون ٠ لا خالق الا الله كما يقولون لا رازق ولا محيى ولا مميت الا الله تعالى فنقول فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقا ثم يأتى بعد ذلك القاضى الباقلانى بالأدلة العقلية لاثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى :

١ ـ من ذلك أن نقول لهم (يقصد المعتزلة) : ان قلتم ان الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو ايمان وكفر فقد أشركتم بيننا وبين الله تعالى فى الخلق وأنه لا يتم خلقه الا بخلقنا وذلك أن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو ايمان أو طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد

وبين الرب وأنه لا يتم خلق أحدهما الا بمخلوق الآخر وهذا شـــرك ظاهر ٠

٢ ـ أنه لا خالق الا الله لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه كما قال « ألا يعلم من خلق »[١١] ونحن نجد الواحد منا يفعل مالا يعلم فعله فيه ولا يحصى ولا يعده بقدرة حتى ان الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمى خطأ الى غير ذلك فيفعل مالا يعلم ولا يريده وأيضا الواحد منا اذا خرج الى المسجد حتى وصل اليه فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه فلم يبق الا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذى يعلمها كما قال « ألا يعلم من خلق » ٠

٣ ـ من شرط الخالق للشىء أن يكون قادرا على خلق الشىء وضده فان من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت وكذلك من يقدر على خلق التفريق فى الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسما مؤلفا ولما وجدنا أحدنا لايقدر على ذلك صح أنه غير خالق ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشىء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه ٠

٤ ـ حقيقة الخلق والاحداث هو اخراج الشىء من العدم الى الوجود واذا كان الواحد منا على زعمكم يقدر أن يخلق حركة معروفة حتى يخرجها من العدم الى الوجود وأن يخلق شيئا زائدا فيخرجه من العدم الى الوجود وأن يخلق له لونا غير لونه فيخرجه من العدم

---

(١١) سورة الملك آية ١٤.

الى الوجود وفى هذا القول الخبيث التسوية بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد وانهم يقدرون على ما يقدر عليه(١٢) .

واذا كان الأشاعرة قد اكدوا على أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى فذلك لكى ينفوا قول المعتزلة بحرية الارادة فالانســـان عند المعتزلة مسئول عن افعاله أو عن حرية ارادته الانسانية وباصرارهم على ذلك فقد جعلوا قدر الانسان معتمدا على الانسان نفسه ومن ثم فقد سموا بالقدرية من جانب خصومهم(١٣) ، فالانسان فاعل محدث ومخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز(١٤) .

ولذلك فان كل الحياة الأخلاقية عند المعتزلة معتمدة على حرية الاختيار عند الانسان وان الأوامر التكليفية سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة اذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لايمكن تعليل الثواب والعقاب والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند الانسان المكلف بديهة يقرها العقل وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية اذا لا مفر من أحد الأمرين : اما لا توجد حرية ولا حياة اخلاقية واما توجد حرية وحياة أخلاقية(١٥) .

٤ ـ فكرة الكســـب :

ولكن اذا كانت افعال العباد مخلوقه لله تعالى عند الأشاعرة فكيف نفسر قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وبوجه

---

(١٢) الباقلانى ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ـ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص ١٤٤ ـ ١٤٩

(١٣) W. Montgomery Watt. Islamic Philosophy PP. 66.

(١٤) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ـ الجزء الثانى ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ص ١٩٧ .

(١٥) ألبير نصرى ـ فلسفة المعتزلة ـ الجزء الثانى ص ٦٤ .

عام كيف نفسر القاعدة الأخلاقية ؟ هنا يقول الأشاعرة بفكرة الكسب فالله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صـــرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجبهتين مختلفتين فالفعل مقدورا لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب(١٦) .

فأفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بأنه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير او مدخل فى وجوده سوى كونه محلاله(١٧) وقد ضرب بعض الأشاعرة للاكتساب مثلا فى الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به اذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصـــول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد باحداث ماهو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وان وجد الفعل بقدرة الله تعالى(١٨) .

اذن فالفعل الانسانى عند الأشاعرة مخلوق لله تعالى وليس للانسان دخل فيه لأن قدرة الانسان غير مؤثرة ولكن اذا أراد الانسان

---

(١٦) النسف ــ شرح العقائد النسقية ــ شـــرح الامام ســـعد الدين التفتازانى ــ ص ١١٦

(١٧) الايجى ــ المواقف ص ٥١٥

(١٨) البغدادى ــ أصول الدين ص ١٣٣ ــ ١٣٤

هذا الفعل وتجرد له فان الله تعالى يخلق فيه هذا الفعل ويجعله محلاله وهو مايسمى بالكسب ، فالكسب هنا أصبح صفة غير مؤثرة لأن الفاعل الحقيقى هنا هو الله سبحانه وتعالى ولا دخل للانسان فى هذا الفعل ٠

واذا كنا قد ذهبنا الى أن مراحل الفكر الخلقى للانسان هى النية والفعل والجزاء واذا قلنا أن الأشاعرة قد أزالوا عن الانسان مرحلة النية أو الارادة وجعلوها من اختصاص الله تعالى وحده فان مرحلة الفعل وهى المرحلة الثانية أصبحت كذلك داخل دائرة الفعل الالهى فالفاعل الحقيقى هو الله تعالى وأما الفعل الانســـانى فهو مجاز وليس حقيقة وهذا ما تدل عليه فكرة الكسب عند الأشاعرة فالانسان هنا سيصبح كآلة الســـينما الفوتوغرافية(١٩) فلا دخل للانسان فى افعاله وحركاته التى يتحرك بها لأنها داخلة تحت المجال الالهى ٠

فالكسب هنا نوع من الجبر المقنع فاذا كنا ننســـب الارادة الانسانية كما رأينا من قبل واذا كنا ننسب الفعل الانسانى الى الله سبحانه وتعالى فان الانسان هنا يعتبر مجبورا على هذه الارادة وهذا الفعل ومن ثم انتفت عن هذه الارادة وعن هذا الفعل التقييم الخلقى سواء بالخير أو بالشر ولامجال أيضا للمحاسبة أو المسئولية بالمدح والذم أو بالثواب والعقاب ٠

---

(١٩) Guillaume — Islam P. 141.

٥ ـ تطور فكرة الكسب وحرية الارادة عند الأشاعرة :

(أ) الأشـــــعرى :

ونحن اذا تتبعنا تطور الفكر الأشعرى لفكرة الكسب ابتداءا من مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعرى فاننا سنجد أن فكرة الكسب لا تخرج عن هذا المفهوم فنجد ابو الحسن الأشعرى يثبت قدرة غير مؤثرة وهى التى تسمى عنده الكسب فذهب الى أن العبد قادر على افعال العباد اذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل ابى الحسن لا تاثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو اثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى حدوث كل محدث حتى يصلح لاحداث الألوان والطعوم والروائح ويصـــلح لاحداث الجواهر والأجسام فيؤدى الى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى اجرى ســـنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصـــل اذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسب فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته(٢٠) ٠

اذن فالكسب عند ابى الحسن الأشعرى صفة غير مؤثرة فى الأحداث غير أن الله تعالى اجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له فالفعل

---

(٢٠) الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ ص ٥٩

مخلوق لله تعالى ومن اختصاص الله وحده وليس للعبد دخل فى هذا الفعل سوى اكتسابه وأن يكون محلا لذلك الفعل ٠

والقدرة عند الأشعرى وتابعه فى ذلك الأشاعرة توجد مع الفعل لأن الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة فى حال حدوثها أو بعدها فان كان حادثا معها فى حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وان كان حادثا بعدها - وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى - وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ولو جاز أن يفعل فى حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة وان كان عاجزا فى المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة وهذا فاسد ٠ وأيضا فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقع الفعل بقدرة معدومة لجاز وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برد أو القطع بحد السيف معدوم وقد قلب الله السيف قصبا ، القطع بحارجة معدومة وذلك محال فاذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها ٠

فان قالوا : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟ قيل لهم لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها فان كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها وأن لا توجد الا باقية وفى هذا ما يوجب أن تكون باقية فى حالة حدوثها وان كانت تبقى بقاء يقوم بها والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض وذلك فاسد ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وبالعلم علم وذلك فاسد(٢١) ٠

---

(٢١) الأشعرى - اللمع - تحقيق د ٠ حمودة غرابة ص ٩١ - ٩٤

واذا كانت القدرة توجد فقط مع الفعل فينتج عن ذلك أن القدرة تكون صالحة لفعل واحد وليست صالحة للضدين فعندما يعطى الله الانسان القدرة للايمان ففعل الانسان يتجه الى الايمان فهو ليست لديه القدرة سواء للكفر أو حتى الامتناع عن الايمان(٢٢) · فمن شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك اذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه · الا ترى أنه لما لم يكن من شرط قدرة القديم ان فى وجودها وجود مقدورها وجاز وجودها ولا فعل لم يستحل أن لاتزال موجودة ولا فعل على وجه من الوجوه · فلما استحال أن تكون قدرة الانسان الأبد موجودة ولا يوجد منه فعل لا أخذ ولا ترك ولا طاعة ولا عصيان والأمر والنهى قائمان استحال ذلك وقتا واحداً واذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة ولا مقدور فقد وجب أن من شـــرط قدرة الانسان أن فى وجودها وجود مقدورها فاذا كان ذلك استحال أن يقدر الانسان على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال(٢٣) ·

وقد ذهب الأشعرى وتابعه فى ذلك الأشاعرة أيضا بجواز تكليف مالا يطاق فالدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى « أنبئونى بأسماء هؤلاء»(٢٤) يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه وأيضا فقد أخبر أنهم « يدعون الى السجود فلا يستطيعون »(٢٥) فاذا جاز تكليفه اياهم فى الآخرة مالا يطيقون جاز ذلك فى الدنيا وقد

---

(٢٢) W. Montgomery Watt. Free will PP. 143.

(٢٣) الأشعرى ـ اللمع ـ تحقيق د · حمودة غرابة ص ٩٥

(٢٤) سورة البقرة آية ١٠٣

(٢٥) سورة القلم آية ٤٢ ·

أمر الله تعالى بالعدل وقد قال « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم »(٣٦) ٠

ويقال لهم أليس قد قال الله تبارك وتعالى « تبت يدا أبى لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب »(٢٧) وأمره مع ذلك بالايمان فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق فى اخباره عنه أنه لا يؤمن وأمره مع ذلك أن يؤمن ولايجتمع الايمان والعلم بأنه لايكون ولايقدر القادر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن ٠ واذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بمالا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن(٢٨) ٠

اذن فالقدرة عند الأشعرى ويتابعه فى ذلك الأشاعرة توجد مع الفعل لا قبله فهى مقارنة له ولا تبقى بعده فاذا لم يفعل الانسان لا يكون هناك قدرة أو استطاعة وهذا مخالف للواقع فالانسان يتميز بالقدرة والاستطاعة مادامت به حياة حتى لو لم يفعل الانسان شيئا وعلى ذلك فالانسان به قدرة ملازمة له دائما ولا تنتهى الا بانتهاء الانسان نفسه والنتيجة الطبيعية لقول الأشاعرة أن الاستطاعة مع الفعل هو انكار الاختيار وانكار أن القدرة تكون صـــالحة للشىء وأيضا صالحة لضده وانكار الاختيار هذا هو انكار للحرية نفسها فما معنى الحرية الا أنها اختيار الانسان لهذا الطريق أو ذاك حسب مايراه وما يريده ٠

ثم يذهب الأشعرى ويتابعه الأشاعرة الى جواز تكليف مالا يطاق وهذا كلام متناقض لأن التكليف معناه توجيه الخطاب بالأمر

---

(٢٦) سورة النساء آية ١٢٩
(٢٧) المسد آية ١ ـ ٣
(٢٨) الأشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ص ١٩٥

والنهى مع استطاعة المكلف فاذا لم يستطع فليس هناك تكليف ويقدم الأشاعرة الأدلة على جواز تكليف مالا يطاق ومنها تكليفه سبحانه وتعالى بالايمان من أخبر تعالى أنه لا يؤمن وهذه سـفسطة من الأشاعرة لأن الانسان كافرا أو مؤمنا مكلف من الله سبحانه وتعالى اماما أخبر به سبحانه فهو علم الله الأزلى الذى أخبر به أنه لايؤمن وهذا علم الله الأزلى الذى يعرف ماهو كائن وما يكون وما سيكون

(ب) الباقلانى :

ثم نتابع نظرية الكسب بعد ذلك عند القاضى أبى بكر الباقلانى فنجده يذهب الى ما ذهب اليه الأشعرى فالله تعالى هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فان جميع الموجودات من أشخاص العباد وافعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره فهى منه خلق وللعباد كسب بقوله تعالى « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »(٢٩) وأمثال هذه الآية من الأدلة على الفرق بين الخلق والاختراع والكسب فالواحد منا اذا سمى فاعلا فانما يسمى فاعلا بمعنى أنه مكتسب لا بمعنى أنه خالق لشىء(٣٠) .

ويفرق القاضى الباقلانى بين المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا وبين المفهوم من القيام والقعود وهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم أن الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام

---

(٢٩) سورة البقرة آية ٢٨٦

(٣٠) الباقلانى ـ الانصاف فيما يجيب اعتقاده ـ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص ١٤٤

وكما لا يجوز أن يضاف الى البارى تعالى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فاثبت القاضى تاثير للقدرة الحادثة واثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصا على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح ، قال : فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلقة القدرة الحادثة(٣١) ٠

فالذى يذهب اليه القاضى الباقلانى هنا لا يخرج عن الكسب الأشعرى فالفعل من اختصاص الله وحده والانسان مكتسب لهذا الفعل وعلى هذا الاكتساب يثاب أو يعاقب واذا كان الفعل من الله تعالى فان الانسان هنا يكون مجبورا على أفعاله وأنه يفعل مجازا لا حقيقة ومن هنا لا نستطيع أن ننسب اليه محاسبة ومسئولية أو ثواب وعقاب كما ذهب الباقلانى ٠

(جـ) الجوينى :

أما امام الحرمين الجوينى فيرى أنه لا يشك لبيب أن من وصف نفسه بكونه خالقا على التحقيق فقد أعظم الفرية لكونه ادعى كونه خالقا وهو لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ومن لم يعلم حقيقة ما صدر منه ولم يحط بمقداره ومبلغه كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشىء اقرب من خلقه وهذا معنى قوله تعالى ، وأسروا قولكم أو اجهروا

---

(٣١) الشهرستانى ـ الملل والنحل ص ٥٤

به انه عليم بذات الصدور »(٣٢) و « الا يعلم من خلق »(٣٣) فدل مقتضى الآية أن العالم بحقائق الحادثات بارئها وخالقها وقد تقرر فى قضايا العقول أن الأفعال والتى على علم خالقها فاذا صدرت أفعال من العبد فى حالة ذهول عنها فهى غير دالة على علم العبد بها فانه غير عالم بما جرت يده به فى حالة غفلته وذهوله والنائم غير شاعر بتقلباته فى غلبات نومه وغمراته واذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ثم لم تدل على علم العبد فى حال نومه وذهوله دل أنها دالة على علم خالقها ومقدرها وهو رب العالمين ٠

فقدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه مضاف الى الله تعالى تقديرا وخلقا فانه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة وليست القدرة فعلاً للعبد وانما هى صفته وهى ملك لله تعالى وخلق له ٠

واذا كان موقع الفعل خلق الله تعالى فالواقع بها مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديرا وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئا آل الواقع الى حكم الله تعالى من حيث انه وقع بفعل الله تعالى ٠

اذن فالقدرة عند امام الحرمين خلق الله تعالى ابتداءا وكذلك مقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضاءا وخلقا وبقاءا من حيث انه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة وكما ذهب أيضا ففعل الانسان تقدير لله ومراد له وخلق مقتضى له(٣٤) فالرب سبحانه متفرد بخلق

---

(٣٢) سورة الملك آية ١٣
(٣٣) سورة الملك آية ١٣
(٣٤) الجوينى ــ العقيدة النظــامية ــ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص ٣٣ ــ ٣٤

المخلوقات فلا خالق سواه ولا مبدع غيره وكل حادث فالله تعالى محدثه(٣٥) .

(د) الغـــزالى

أما حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالى ففى حديثه عن القدرة الانسانية نجده يقسم افعال الانسان على ثلاثة أوجه : اذ يقال الانسان يكتب بالأصابع ويتنفس بالرئة والحنجرة ويخرق الماء اذا وقف عليه بجسم فينسب اليه الخرق فى الماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاثة فى حقيقة الاضطرار والجبر واحدة ولكنها تختلف وراء ذلك فى أمور فيمكن أن نعرب عنها بثلاث عبارات فنسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا ونسمى تنفسه فعلا اراديا ونسمى كتابته فعلا اختياريا والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لأنه مهما وقف على وجه الماء او تخطى من السطح للهواء انزق الهواء لا محالة فيكون الخرق بعد التخطى ضروريا .

والتنفس فى معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة التنفس كنسبة انخراق الماء الى ثقل البدن فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس الثقل اليه وكذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصد عين الانسان بابرة طبق الاجفان اضطرارا ولو أراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر مع أن تغميض الأجفان اضطرارا فعل ارادى ولكنه اذا تمثل صورة الابرة فى مشاهدته بالادراك حدثت الارادة بالتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها ولو أراد أن يترك ذلك لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا .

---

(٣٢) الجوينى ، لمع الادلة ـ تحقيق د . فوقية حسين ص ١٠٦

وأما الثالث وهو الاختيـــارى فهو مظنته الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذى يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا أن الأمر اليه وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه ٠

وبيانه أن الارادة تبع للعلم الذى يحكم بأن الشىء موافق لك والأشياء تنقسم الى ما تحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بانه يوافقك من غير تحير وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه ٠

فالذى تقطع به من غير تردد أن يقصد عينك مثلا بابرة أو بدنك بسيف فلا يكون فى علمك تردد فى أن دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة الأجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف ولكن من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ٠

ومن الأشياء ما يتوقف التميز والعقل فيه فلا يدرى أنه موافق أم لايحتاج الى روية وفكر حتى يتميز أن الخير فى الفعل أو الترك فاذا حصل بالفكر والروية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير روية وفكر فانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان ، فاذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير أى هو انبعاث الى ما ظهر للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر فى انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه الا أن الخيرية فى دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا افتقر الى الروية ٠

فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى انبعثت باشارة العقل فيما له فى ادراكه توقف وعن هذا قيل ان العقل يحتاج اليه

للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة الا بحكم الحس والتخييل أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه لا لعدم القدرة فى اليد ولا لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة وانما فقدت الارادة لأنها تنبعث بحكم العقل أو الحس يكون الفعل موافقا وقتله نفسه ليس موافقا فلا يمكنه مع قوة الأعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان فى عقوبة مؤلمة لا تطاق فان العقل هنا يتوقف فى الحكم ويتردد لأن تردده بين شر الشرين ٠ فان ترجح له بعد الروية أن ترك القتل أقل شرا لم يمكنه قتل نفسه وان حكم بأن القتل أقل شرا وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف منه انبعثت الارادة والقدرة وأهلك نفسه كالذى يتبع بالسيف للقتل فانه يرمى بنفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى ولايمكن أن لا يرى نفسه ، فان كان يتبع بضرب خفيف فان انتهى الى طرف السطح حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمى فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرمى نفسه ولا تنبعث له داعية البته لأن داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل مقدر بالضرورة فيه من حيث لا يدرى فانما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأما أن يكون منه فكلا ولا ٠

فاذا جعنى كونه مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره ولا منه ومعنى كونه مختارا أنه محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا وحدث الحكم أيضا جبرا فاذا هو مجبور على الاختيار(٣٦) ٠

ويضرب الغزالى مثالا يوضح به رأيه فى هذا الجبر الانسانى فيفترض أن أحد الذين غمرهم الله بالطافه نظر الى الكاغد وقد رآه

---

(٣٦) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثالث عشر ص ١٧٣ ـ ١٧٥

مسود الوجه بالحبر فقال له : ما بال وجهك كان أبيض مشرقا والآن قد ظهر عليك السواد ؟ فقال الكاغد : انى ما سودت وجهى بنفسى ولكن الحبر الموجود فى الدواة هو الذى خرج منها ونزل بساحة وجهى وسوده ظلما وعدوانا فسله عن سبب ذلك فسأل الحبر فقال : لقد اعتدى على القلم بطمعه واختطفنى من بيتى وفرق جمعى وبددنى كما ترى على سطح الكاغد فالسؤال على القلم لا على ، فسأل القلم عن سبب ظلمه وعدوانه فقال : لست مسئولا عن ذلك لقد كنت قصبا فى الحديقة فجاءتنى اليد بسكين مزقت بها ثيابى واقتلعتنى من اصلى وفصلت بين أنابيب ثم برتنى وشقت رأسى ثم غمستنى فى سواد الحبر ومرارته وسيرتنى على قمة رأسى فسل اليد والأصابع عن السبب فى عدوانها على فسأل اليد عن سبب عدوانها على القلم ·

فقالت : ما أنا الا لحم وعظم وهل رأيت لحما يظلم أو جسما يتحرك بنفسه انما أنا مسخرة للقدرة فسل القدرة عن شأنى فانها هى المسئولة عن ذلك فسأل القدرة :

فقالت : دع عنك لومى ومعاتبتى فانى لم أظلم اليد وما كنت أتحرك ولا أحرك حتى جاءنى موكل أزعجنى وأرهقنى فلم تكن لى قوة على مخالفته وهذا الموكل هو الارادة فسأل الارادة عن السبب الذى جرأها على تحريك القدرة فقالت :

لا تعجل على اللوم فانى ما نهضت بنفسى ولكننى أنهضت وما انبعثت بنفسى · ولكنى بعثت بحكم قاهر وأمر حازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد على من القلب رسول العلم على لسان العقل بتحريك القدرة فحركتها مضطرة فسل العلم عن ذلك ودع عنى عتابك، فأقبل على العلم والعقل والقلب يسألها عن السبب ·

فقال العقل : أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكنى اشعلت

وقال القلب : أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكني بسطت ،

وقال العلم : أما أنا فنقش في لوح القلب ما انتقشت بنفسي ، ولكن القلم هو الذى نقشني فسل القلم عن ذلك ٠

فتحير الرجل فى أمره ولم يفهم المعنى المقصود بلفظ القلم لأنه كان لا يعرف قلما الا من القصب ولا لوحا الا من الحديد والخشب ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار ٠

فقيل له : ان المقصود بالقلم هنا هو القلم الالهى الذى ينقش العلم على القلب بواسطة الاشراق ، فان العوالم ثلاثة : عالم الملك وعالم الجبروت ، وعالم الملكوت فالكاغد والحبر والقلم واليد من عالم الملك ، والقلم الالهى واللوح المحفوظ من عالم الملكوت فودع الرجل عالم الملك وسافر الى عالم الملكوت وخاطب القلم الالهى فقال : ما بالك أيها القلم تخط فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادة الى تحريك القدرة وصرفها الى المقدرات ؟

فأجابه : أو قد نسيت ما رأيت فى عالم الشهادة وسمعت من جواب القلم الأرضى فأحالك على اليد فانا لست أفعل بنفسى وانما أفعل بارادة قاهر سخرنى وهو يمين الملك فسافر الرجل الى يمين الملك وسأله عن السبب فى تحريكه القلم الالهى فقال :

جوابى مثل جواب اليد التى رأيتها فى عالم الشهادة وهو الحوالة على القدرة فسافر الرجل الى القدرة وسألها عن السبب فى تحريك يمين الملك فقالت :

انما أنا صفة فسأل القادر فلما تجرأ على السؤال نودى من وراء حجاب « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فغشيته هيبة الحضرة

الالهية وخر صاعقا فلما أفاق من غشيته اعتذر عن أسئلته وقال لليمين والقلم والعلم والارادة وما بعدها : لقد صح عندى عذركم وانكشف لى أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار والفاعل المختار أما أنتم فمسخرون وتحت قهره وقدرته وهو الأول والآخر والظاهر والباطن »(٣٧) ٠

ولكن اذا كان الكل من الله سبحانه وتعالى فكيف يفسر الغزالى الثواب والعقاب ؟

يقول الغزالى : فان قلت فلم قال الله تعالى اعملوا والا فأنتم معاقبون مذمومون على العصيان ، فاعلم أن هذا القول من الله تعالى سبب لحصول اعتقاد فينا والاعتقاد سبب لهيجان الخوف وهيجان الخوف سبب لترك الشهوات والتجافى عن دار الغرور وذلك سبب للوصول الى جوار الله والله تعالى مسبب الأسباب ومرتبها فمن سبق له فى الأزل السعادة يسر له هذه الأسباب حتى يقوده بسلسلتها الى الجنةويعبر عن مثله بأن كلاميسر لما يخلق له ٠ ومن لم يسبق له من الله الحسنى بعد سماع كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام العلماء فاذا لم يسمع لم يعلم واذا لم يعلم لم يخف واذا لم يخف لم يترك الركون الى الدنيا واذا لم يترك الركون الى الدنيا بقى فى حزب الشيطان وأن جهنم لموعدهم أجمعين فاذا عرفت هذا تعجبت من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل فما من أحد الا وهو مقود الى الجنة بسلاسل الأسباب وهو تسليط العلم والخوف عليه ومامن مخذول الا وهو مقود الى النار بسلاسل وهو تسليط الغفلة والأمن والغرور عليه ٠ فالمتقون يســـاقون الى الجنة قهرا

---

(٣٧) د ٠ جميل صليبا ـ تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥

والمجرمون يقادون الى النار قهرا ولا قاهر الا الله الواحد القهار ولا قادر الا الملك الجبار(٣٨٤) ٠

٦ ـ نظـــرة نقـــدية :

هذا ماذهب اليه الأشاعرة فى قولهم بالقدرة والكسب الانسانى من تجريدهم الانسان من فعله وجعل هذا الفعل مقدورا لله تعـــالى من غير تاثير للعبد ورأى الأشاعرة فى هذه المشكلة ليس خاليا من الصعوبات المنطقية والأخلاقية(٣٩) فالانسان هنا يفعل مجازا لا حقيقة وفى هذا انكار للمسئولية وللتكليف الالهى نحو الانسان ونحو أفعاله عندما يخاطبه الله بأفعل ولا تفعل ٠

ونجد القاضى عبد الجبار المعتزلى (ت ٤١٥ هـ) يربط بين معنى الكسب وبين الفعل وأن المكتسب لابد أن يكون فاعلا ومحدثا والا لا معنى للقول بالكسب يقول القاضى عبد الجبار « فأما الكسب فهو كل شيء من المنافع والمضار اجتلب بغيره فلذلك يسمى الربح كسبا للتاجر وسمى الله تعالى ما اجتلبوا به عقاب النار كسبا ٠ فقال : « ذلك بما قدمت يداك »(٤٠) والفعل اذا وقع على هذا الوجه يسمى كسبا ويسمى المجتلب أيضا به كسبا ٠

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بعد ذكره معنى ما قدمناه : وانما دعا المجبرة الى التعلق بذكر الكسب لأنهم لم يقدروا على

---

(٣٨) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثانى عشر من ٨٠ ـ ٨١

(٣٩) Abdul Hye M.A. History of Muslim Philosophy Edited and Introduced by M.A. Sharif PP. 231.

(٤٠) سورة الحج آية ١٠

صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال ولا يجوز على الله غيرها ·

فأما شيخنا أبو على رحمه الله فقد قال فى الاكتساب : انه الفعل الذى يكتسب به لنفسه خيرا أو شرا أو ضرا أو نفعا أو صلاحا أو فسادا · والمكتسب غير الاكتساب لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه والمكتسب هو المال ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب ·

قال : وقد يكون من فعل العبد ماهو مكتسب اذا كان خيرا أو شرا اجتلبه بغيره من الأفعال فأما أول أفعاله فلا يقال فيه انه مكتسب وانما يسمى اكتسابا ، وقد يكون فى أفعاله مالا يكون اكتسابا اذا لم يكتسب به نفعا أو ضرا كحركات الطفل والنائم والساهى والاجتراح كالاكتساب ومعنى ذلك الاستفادة وان كانت الاستفادة تستعمل فى النفع فقط ، والاكتساب والاجتراح يستعملان فى الضـــرر والنفع جميعا ·

وكل هذا يبين وجهة اللغة أن المكتسب لابد أن يكون فاعلا ومحدثا كما أن الخالق لابد من كونه كذلك وان كان كلتا الصفتين تفيد أمرا زائدا على الحدوث ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة فى المعنى الذى ذكرناه فلا شىء يجتلب بالأفعال ويطلب بها من نفع وضر الا ويقال انه كسبها ويقال لما وصل به اليه انه اكتساب ولذلك سموا الجوارح كواسب ·

وهذا يبين تجاهل المجبرة فى قولهم : ان العبد يكتسب ولا يفعل وأن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به فى باب العبادة عند فصلهم بين الكسب والفعل وكأنهم تجنبوا القول بأن الانسان يفعل ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى[٤١] ·

---

(٤١) القاضى عبد الجبار ـ المغنى ـ الجزء الثامن ـ ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

ويبين القاضى عبد الجبار تناقض الأشاعرة عندما يضيفون أفعال العباد الى الله سبحانه وتعالى فيكون الفعل مقدور الله تعالى وفى نفس الوقت يكون مقدورا للعبد بجهة الكسب فان اثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال وأن هذا القول للأشاعرة يؤدى الى الفساد وهدم الدين والخروج من الاسلام ومن أدلته على ذلك ٠

١ ـ لو كان كسب العبد مخلوقاً لله تعالى لكانت القدرة لا تخلو من أن تكون موجبة للفعل من حيث كان كسبا أو من حيث كان خلقا أو من حيث كان كسبا وخلقا أو غير موجبة له البته ٠ وان لم توجبه فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة فى زيد فلايكون مكتسبا وفى هذا ابطال القول بالكسب وترك لمذهبهم ٠ وان كانت توجبه من حيث كان خلقا وكسبا فكما كان القادر بها مكتسبا للفعل يجب أن يكون خالقا له لأن القدرة له فيما توجبه يجب أن تضاف اليه وهذا يوجب كون العبد مكتسبا خالقا ٠

وان كانت توجب من حيث كانت كسبا فقط جاز أن يحدثها الله تعالى فى المكتسب ولا يخلق الفعل لأن خلق الفعل منفصل من القدرة فيؤدى ذلك الى كون العبد مكتسبا للفعل وان كان غير مخلوق لله تعالى(٤٢) ٠

٢ ـ لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد لأدى هذا الاعتقاد الى أن لا يعرف القديم أصلا لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه ٠ فاذا لم يثبت هذا القائل فى الشاهد حاجة المحدث الى محدث لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثا

---

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٢٢

فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلاً . فكيف يقال : أنه الخالق لأفعالهم وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدى الى هدم أصله(٤٣) .

٣ ـ لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد لوجب أن يشتق له من الاسماء والأوصاف ما يجرى على الفاعل من حيث فعل وعلى المكتسب عندهم من حيث اكتسب سواء كان ذلك الاسم مشتقا من الفعل بمجرده أو من الفعل بكونه على صفة أو من واجد الفعل أو من جملة منه أو من الفعل اذا قصد به بعض الوجوه أو منه اذا لم يقصد به ذلك لأن اختلاف هذه الوجوه لا يخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتق منه يجرى على الفاعل من حيث فعل . وهذا يوجب وصفه تعالى بأنه ظالم جائر بما فعله العباد وقاتل ومتكلم ومجبر بما فعله جبرا وذلك فاسد فيجب القضـــاء بأنه لم يخلق افعالهم اصلا(٤٤) .

٤ ـ لو كانت افعال العباد مخلوقه لله سبحانه لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه الى الآلة بلا آلة لأنه تعالى لايحتاج فى خلق الصعود فى زيد الى السلم ، والطيران فى الطير الى الجناح ، والكتابة فى الورق الى القـلم واليد . فكان يجب أن تكون الآلات وجودها كعدمها فى أن لا يحتاج اليها البته . وكان يجب أن لا يخل فقدها بتعذر ما هى آلة فيه حتى يكون الزمن بمنزله الصحيح فى الأفعال والضرير كالبصير منها(٤٥) .

٥ ـ لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه والمدح على حسنه لأن استحقاق الذم والمدح على فعل

---

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٢٣
(٤٤) المرجع السابق ٢٢٧
(٤٥) المرجع السابق ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

الغير لا يصح ولا فرق بين من أعتقد حسن ذلك وبين من اعتقد ذم الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال(٤٦) ٠

٦ ـ لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد لم يخل ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه لأنه لا يصح أن يقال على علمه بته أنه لا يحسن منهولا يقبح لأن ذلك يؤدى الى تجويز مثل ذلك فى فعل العالم منا ٠ وهذا يستحيل لأنه متى كان عالما بفعـــله فلابد من أن يعلمه على وجه لكونه عليه ليس له فعله ، ولا يستحق به الذم أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله ويصح أن يستحق به الذم فاذا صح أنه لا يخلو مما ذكرناه فلو قبح منه ما يقبح من العبد وصح مع ذلك أن يخلقه لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردا بها فيكذب فى أخباره ويأمر بالقبيح وينهى عنه الحسن ولايفى بشىء من وعده ووعيده ويعذب الأنبياء ويثيب الفراعنه ويتفرد بكل ظلم لأنه اذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه لم يؤمن من كل ما ذكرناه ٠ وكذلك أن قالوا : ان ما يقبح منا يحسن منه فعله تلزمهم هذه الأمور ٠ وهذا يوجب أن لا يوثق بالشريعة لأن مدارها الكتاب والسنة والاجماع(٤٧) ٠

اذن فالكسب هنا لم يؤد غرضه وهو اثبات الفعل الانسانى لأن الفعل مقدور لله تعالى من اختصاصه سبحانه وليس من اختصاص العبد فالفعل الانسانى داخل تحت دائرة المجال الالهى لأن الله تعالى هو الفاعل الحقيقى وخارج عن نطاق دائرة الانسان لأن الانسان لا يؤثر في هذا الفعل أساسا ٠

---

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣

أما من الناحية الدينية فان الكسب قد وقع فى القرآن على ثلاثة أوجه :

احدها : عقد القلب وعزمه كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم »(٤٨) . أى بما عزمتم عليه وقصدتموه .

الوجه الثانى : من الكسب كسب المال من التجارة قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض »(٤٩) فالأول للتجارة والثانى للزراع .

الوجه الثالث : من الكسب المسعى والعمل كقوله تعالى «لايكلف الله نفسا الا وسعها لهاما كسبت وعليها ما اكتسبت »(٥٠). وقوله تعالى « بما كنتم تكسبون »(٥١) فهذا كله للعمل(٥٢) .

اذن فمقصود القرآن بالكسب هنا يتنافى تماما مع ما جاء به الأشاعرة لأن مقصود القرآن هو الارادة والعزم والسعى والعمل اما الأشاعرة فانهم قد نفوا الارادة والفعل الانسانى وأيضا فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل بهذا الكسب الأشعرى ونحن اذا جردنا الانسان من فعله وأضفناه الى الله تعالى فاننا ننكر أهم مبادىء الدين وهو مسئولية الانسان عن أفعاله(٥٣) .

---

(٤٨) سورة البقرة آية ٢٢٥
(٤٩) سورة البقرة آية ٢٦٧
(٥٠) سورة البقرة آية ٢٨٦
(٥١) سورة الاعراف آية ٣٩
(٥٢) ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ص ٢٥٦
(٥٣) Mohamed Ali . The religion of Islam PP. 350.

ونرى هنا أن العبد فاعل على الحقيقة وليس مجازا وفعله هذا هو مصدر ثوابه وعقابه فالله سبحانه وتعالى خلق فيه القدرة والارادة ليكون فاعلا مختارا لفعله وتلك الحرية وهذا الاختيار هو الذى يميزه عن الحيوانات والجمادات وتلك الحرية هى الأمانة التى حملها الانسان فى قوله تعالى « انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا »(٥٤) ٠

فالانسان انما انفرد من بين مخلوقات الله ـ السماوات والأرض والجبال ٠ بالفعل فكان بهذا العقل عالما فريدا وحده بين المخلوقات وبهذا الفعل استحق أن يكون خليفة الله فى الأرض وأن تناط به تكاليف أو مسئوليات هى أمانة فى عنقه عليه أن يرعاها حق رعايتها فان أحسن الرعاية كان له حسن الجزاء وان أساء وقصر كان مستحقا للعقاب وسوء العذاب(٥٥) ٠

وليس الفعل الحر يناقض قدرة الله المطلقة كما ذهب الأشاعرة ولكن هذا الفعل الحر دليل على كمال قدرته تعالى والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك القدرة الالهية اذا كان كل ما تستطيع أن تفعله انما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيدا كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ واذن فلماذا لا نقول انه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطا حقيقيا كانت قدرته أكمل وأظهر لأن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانح وحريتنا فى الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة(٥٦) ٠

---

(٥٤) سورة الأحزاب آية ٧٢ ٠
(٥٥) عبد الكريم الخطيب ـ القضاء والقدر بين الدين والفلسفة ص ٣٤
(٥٦) د ٠ زكريا ابراهيم ـ مشكلة الحرية ص ١٥٤.

الفصـــل الثـــالث

رأى الأشاعرة فى الفعل المتولد

١ ـ معنى التولد :

التولد هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الأولى منها اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها(١) واختلفت المعتزلة فى الفعل المتولد ماهو ؟

١ ـ فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى ٠

٢ ـ وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبت سببه فخرج من أن يمكننى تركه وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى ٠

٣ ـ وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة ٠

٤ ـ وقال « الاسكافى » كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لايتهيأ الا بقصد ويحتاج

---

(١) الايجي ـ المواقف ص ٥١٥

كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وارادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر(٢) ٠

٢ ـ المعتزلة والتولد :

وتذهب المعتزلة الى آراء متعددة فى نسبة الفعل المتولد فيذهب ثمامة الى أن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها أو حوادث لا محدث لها والذى ألجأ ثمامة الى هذا القول الغريب أنه ليس بالامكان اضافتها الى فاعل السبب لئلا يلزم على ذلك اضافة الفعل الى ميت فيما اذا مات بعد السبب وقبل السبب كما اذا رمى سهما ومات قبل بلوغه الهدف كما أنه ليس بالامكان أيضاً اضافتها الى الله سبحانه وتعالى شأنها فى ذلك شأن الأفعال المباشرة لئلا يلزم نسبة القبيح الى الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة ولما انسد أمامه هذان السبيلان لجأ الى ما لجأ اليه فذهب هذا المذهب الذى يلزم عليه ما قد يكون أشنع مما فر منه من المحال وهو استغناء الأثر عن المؤثر وفيه ابطال الموجدين على اثبات الصانع(٣) ٠

أما النظام فعنده أنه لا فعل للانسان الا الحركة وهو لا يفعلها الا فى نفسه أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما يطبع عليه الأشياء من الاستعدادت الطبيعية ولكن هذا الرأى من الصعب التوفيق بينه وبين المسئولية والتبعية الناشئة عن الأفعال(٤) ٠

---

(٢) الأشعرى ـ مقالات الاسلامية ـ الجزء الثانى ـ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ص ٨٤ ـ ٨٥

(٣) محمود عبد المعطى بركات ـ مشكلة الحرية في الفكر الاسلامى ـ رسالة ماجستير ص ٧٤

ويذهب ابو الهذيل الى ان الانسان مسئول عن افعاله المتولدة ويعتبر ابو الهذيل مسئولا من رمى بالسهم ومات قبل أن يقتل هذا السهم شخصا آخر وهذا ما يفسر لنا قول أبى الهذيل أن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز فالفعل الذى بواسطة يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل اول صادر عن ارادة الرامى وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الارادى الأول(٥) ٠

ويفسر لنا الخياط قول أبى الهذيل فى الأفعال المتولدة بقوله : وكذلك نقول فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الراعى فنقول أن ذهاب السهم عند رمى الرامى لا يعدو خصالا أربع ٠

اما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للرامى ٠

وليس يجوز أن يكون فعلا لله لأن الرامى لا يدخل الله جل ثناؤه فى أفعاله ولا يضطره اليها لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على حوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق ٠ وهذا ضرب من التجاهل والتجاهل باب السوفسطائية ٠

---

(٤) د ٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ النظام وآراؤه الفلسفية ص ١١٠

(٥) د ٠ ألبير نصرى ـ فلسفة المعتزلة ـ الجزء الاول ص ٢١٥

قلنا : ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم ·

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له لأن ذلك لو جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له وهذا محال ·

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق الا أن ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره اذ كان هو المسبب له(٦) ·

وتحتج المعتزلة بعدة حجج لقولهم بالتوليد :

١ ـ ورود الأمر والنهى بالأفعال المتولدة كما وردا بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال فى الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة أحكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا أو ندبا وايلام مالا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والألوان ولا شبهة فى أنها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة ·

الثانى : المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد ·

---

(٦) الخياط ـ الانتصار ـ ص ٧٧

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز بل من الاسناد الحقيقى فدل على أن الفعل منه ٠

الرابع : ثبوت الضرورة فان من رام دفع حجرا اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هنا الاندفاع فعلا له مباشر بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله من أسبابها ٠

الخامس : اختلاف الأفعال التى سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيد القوى يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوى بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة وأنه مكابر صـــرفه فاتضح أن المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل يتوسط أفعال آخر(٧) ٠

٣ ـ ابطال الأشاعرة للفعل المتولد :

أما الأشاعرة فاننا نجدهم يبطلون التوليد الذى قال به المعتزلة لأن جميع الممكنات **تســـتند الى الله تعالى ابتداءا ومن ثم فانهم يدحضون الآراء التى قال بها المعتزلة :**

١ ـ الأمر والنهى والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها ٠

---

(٧) الايجى ـ المواقف ص ٥١٦ ـ ٥١٧

٢ ـ ان اســـتحقاق المدح والذم بأعتبار المحلين لا باعتبار الفاعلين وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات ·

٣ ـ أما نسبة الفعل الى العبد فبنى على الظاهر بحســـب العرف ·

٤ ـ أن كل عاقل يجد من نفسه أن فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات والذى نخصه ههنا أنا وان سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حســـب القصـــد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى سبب قطعاً ·

٥ ـ أن الاختلاف أى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة(٨) ·

ويدلل الأشاعرة كذلك على ابطال التوليد بأن الفعل المتولد غير مقدور ومعنى ذلك أنه غير مؤثر فالفعل المتولد أما أن يكون مقدورا أو غير مقدور فان كان مقدورا كان ذلك باطلاق وجهين : أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع فاذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوبه ويستغنى عن تأثير القدرة فيه · ولو تخيلنا اعتقاد مذهب

---

(٨) الايجى ـ المواقف ـ ص ٥١٧

المتولد خطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع وأعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا فيوجد المسبب بوجود السبب جريا على ما قدمناه من الاعتقادات ·

والوجه الثانى أن المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب والدليل عليه انه لما وقع مقدورا للبارى تعالى اذا لم يتسبب العبد اليه فانه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار الى توسط سبب ·

فان قالوا : البارى سبحانه وتعالى قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ولذلك يتصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة ·

قلنا : هذا لا تحصيل له فان القدرة عندكم لا تؤثر فى ايقاع المقدور شاهدا وانما الموقع للفعل كون القادر قادرا ثم هذا الحكم شاهدا يعلل بالقدرة وهو غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم ولذلك زعمتم أن أثر كون القادر قادرا شاهدا وغائبا الاختراع وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى ولا يغنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصـــلكم فى الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقـــدورات العباد وأنتم مطالبون فى ذلك بما أنكرتموه فلم ينفعكم الاسترواح الى القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة فى التسوية بين الشاهد والغائب فى حكم المقدورات ·

فاذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد وهو القسم الذى اعتنينا بابطاله وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة فلا يبقى بعد ذلك الا الحكم بكون المتولد غير مقدور فان قضى بعد ذلك قاض كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل · فاذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضا المصير الى أن

ما نعلم من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلا لله ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه وهذا خروج عن الدين وانسلال عن مذهب المسلمين ٠

وكل ما دللنا به على تفرد البارى سبحانه بخلق كل حادث فهو جار في هذا الفصل ردا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب(٩) ٠

هذا ما نجده من الأشاعرة من ابطالهم للفعل المتولد وهذا ناتج أساسا من انكارهم للفعل الانسانى واضافة الى الله سبحانه وتعالى فاذا كان الفعل المباشر لا ينسب الى الانسان فان الفعل غير المباشر او المتولد لاينسب أيضا الى الانســـان لأن جميع الممكنات منسوبة الى الله سبحانه وتعالى ٠

وما ذهب اليه الأشاعرة من ابطال الفعل المتولد بسبب أنه غير مقدور أو أنه غير مؤثر لا يؤدى الى القول بأن الفعل المتولد غير مقدور للعبد لأن الفعل المتولد هو واسطة بين السبب المباشر وهو الانسان وبين المسبب فاذا كان المفتاح مثلا غير مقدور الا أنه يصبح مؤثرا عن طريق الفعل الانسانى المسئول أساسا عن هذه الأفعال المتولدة والمحاسب عليها ٠

٤ ـ قول الأشاعرة باجراء العادة :

وقد اضطر الأشاعرة القول باجراء العادة لنفى نسبة الأفعال المتولدة الى الانسان وذلك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على

---

(٩) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د ٠ محمد يوسف موسى ـ على عبد المنعم ص ٢٣١ ـ ٢٣٣

حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها(١٠) ٠

وهذا ما نجده عند الغزالى فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد سببا ليس ضروريا بل كان شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثباب الآخر ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا ٠

ويضرب لنا الغزالى مثالا لنفى الضـــرورة بين الأسـباب والمسببات وأنها تجرى جريان العادة فالاحتراق فى القطن مثلا عند ملاقاة النار، فانانجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار(١١) ٠

بيد أن الغزالى مايلبث وقد أحس بغرابة فكرته أن يحاول ايجاد المبررات لفكرته هذه فهو يرى انا اذا نسبنا الى آرائه المحالات الشنيعة أى اذا أنكرنا لزوم المسببات عن أسبابها وأضفناها الى ارادة مخترعها(١٢) ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص معين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مســتعدة بالأسلحة

---

(١٠) الايجى ـ المواقف ص ٥١٧

(١١) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق د ٠ سليمان دنيا ص ٢٣٩

(١٢) د ٠ عاطف العراقي ـ تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٢٦

لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ، ومن وضع كتاب فى بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا ، ولو ترك غلاما فى بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا ٠

ويجيب الغزالى على ذلك بأنه ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعد كونه ، لزم هذه المحالات ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هى ممكنه يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه(١٣) ٠

٥ ـ نظرة نقدية :

اذن فالغزالى ومعه الأشاعرة يقولون بقانون الاحتمال والامكان ونفى الضرورة بين الأسباب والمسببات والقول باجراء العادة لأن الفعل مباشر أو غير مباشر منسوب لله تعالى وفى هذا انكار لقوانين الطبيعة وانكار للعلم الذى يقوم على التلازم بين الأسباب ومسبباتها وانكار لقوانين السببية وانكار للعقل نفسه فالذى يلغى قانون السببية يلغى العقل نفسه(١٤) ٠

---

(٢٣) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق د سليمان دنيا ص ٢٤٣ ـ ١٤٥

(٤١) Alfred Juillume — Islam PP. 141,

اما من الناحية الأخلاقية فان القول باجراء العادة واضافة الأفعال المتولدة الى الله ســـبحانه وتعـالي دون العبد ينفى القول بالمسئولية الانسانية ومسئولية الانسان عن أفعاله سواء المباشرة أو المتولدة ويصبح التكليف الالهى بدون معنى كما أن المدح والذم والثواب والعقاب يصبح غير مفهوما ٠

واذا كانت الأفعال المتولدة عند الأشاعرة مضـــافة الى الله سبحانه وتعالى كما فى الأفعال المباشرة فهى خارجة عن نطاق الانسان داخلة تحت دائرة المجال الالهى واذا كانت مراحل الفكر الأخلاقى كما قلنا هى النية والفعل والجزاء وكانت النية ثم الفعل داخلين تحت المجال الالهى ولا دخل للانسان فيهما فان الفعل المتولد بالتالى سيكون خاصا بالله سبحانه وتعالى داخلا فى دائرته بعيدا كل البعد عن الدائرة الانســـانية لأن كل الممكنات والحوادث عند الأشاعرة مقدورة لله تعالى ٠

الفصـــل الرابــع

الخيــر والشــر

ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود « الشـــر » بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة أو عدم فارغ لا قوام له أو « خير » مقنع لابد من ازاحة النقاب عنه ولكن انكار وجود « الشر » لن يمنعنا من أن نتألم ونحزن ونمرض ونشقى ونوارى أحبابنا التراب وننحدر الى الهاوية يوما بعد كل هذا العذاب وسواء أجال الانسان بصره فيما حوله أم نفذ بعين التأمل الى أعماق نفسه فانه لابد فى كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة « الشرور » التى يمســـك بعضها بيد البعض وكأنما هى تريد أن تضرب حصارا منيعا حوله وليس يكفى أن يدير الانسان ظهره لكل تلك « الشرور » حتى يبدو له « الخير » وحده بصورة الحقيقة الايجابية التى تتمتع بنعمة الوجود وانما نحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود لأن الحيوان يتألم والانسان يشقى والعالم يفنى(١) .

هنا لم يحاول الأشاعرة نفى الشر عن العالم أو انكاره بل اثبتوه كالخير تماما فنسبوهما الى الله سبحانه وتعالى وهذا طبيعى

---

(١) زكريا ابراهيم ـ مشكلة الانسان ، ص ٩٣

فمادام يرجعون الأفعال الانسانية الى الله تعالى فانهم بالتالى ينسبون الخير والشر الى الله تعالى ٠

١ ـ الخير والشر في القرآن :

لا نجد فى القرآن الكريم تعريفات محددة للخير والشـــر او غير ذلك من المبادىء الخلقية ولكن نجد الدعوة الى الخير والحض عليه وتجنب الشر والابتعاد عنه فيحض على العدل والتقوى والصدق والرحمة والعفة وغير ذلك من المبادىء الخلقية وينهى عن الظلم والزنا وقتل النفس بغير الحق والاشراك بالله كما فى قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما »(٢) ٠

والانسان قد لا يستطيع أحيانا تمييز الخير عن الشر « ويدع الانسان بالشر دعاؤه بالخير وكان الانسان عجولا »(٣) ٠ ولذلك فالذى يعلم الخير والشر جميعا هو الله سبحانه وتعالى « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »(٤) ٠

ولكن اذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذى يعلم الخير والشر حقيقة دون الانسان الذى قد يتخبط بينهما فى بعض الأحيان فهل معنى ذلك أنه ليس للأشياء خصائص ذاتية تتميز بها ٠ نجد القرآن هنا واضحا وصريحا فهو يأمر بأشياء وينهى عن أشياء ولكنه دائما

---

(٢) سورة الفرقان آية ٦٨
(٣) سورة الاسراء آية ١١
(٤) سورة البقرة آية ٢١٦

يعلل هذا الأمر وهذا النهى مثل قوله تعالى « ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا »(٥) وقوله تعالى « وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا »(٦) وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون »(٧) ٠

وهكذا نجد الأفعال فى القرآن معللة بأسباب معينة وهذا يعنى ان لها خصائص تتميز بها وأسبابا من شانها أن يكون مامورا بها او منهيا عنها ٠

٢ ـ مصدر الخير والشر :

اذا كان الله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة خالق أفعال العباد فان معنى ذلك انه خالق الخير والشر جميعا ولكن الله تعالى لا يريد الشر لأن يكون شرا له وانما يريده ليكون شرا لغيره أى للعبد ٠

يقول ابو الحسن الأشعرى فى ذلك : أو تقولون ان الشر من الله تعالى ؟ ٠

قيل له : من أصحابنا من يقول بأن الأشياء كلها من الله بالجملة ولا يطلق بلفظ الشر أنه من الله تعالى كما يقال الأشياء كلها الله فى الجملة ولا يقال على التفصيل (الزوجة والولد) لله تعالى وكما نقول فى الجملة : ما دون الله ضعيف ولا يقال على التفصيل : دين الله ضعيف فأما أنا فاقول : ان الشر من الله تعالى بأن خلقه شرا لغيره لا له(٨) ٠

---

(٥) سورة الاسراء آية ٣٢
(٦) سورة الاسراء آية ٣٤
(٧) سورة البقرة اية ١٨٣
(٨) الأشعري ـ اللمع ـ تحقيق د٠ حمودة غرابة ص ٨٤

ولكن هل يلزم اذا كان الله سبحانه يريد الشر أو السفه أن ينسب اليه هذا الشر وهذا السفه فان مريد السفه يكون سفيها ومريد الشر يكون شريرا ٠

يجيب الأشعرى على ذلك بأنه لايلزم أن يكون مريد السفه سفيها وهذا رد قول المعتزلة الذين أوجبوا عدل الله وأنه تعالى اذا أراد الظلم يكون الها ظالما تعالى الله عن ذلك بل يدلل الأشعرى على قوله هذا بعدة أمثلة :

١ ــ ويقال لهم : لم أبيتم أن يريد الله الكفر الذى علم أنه يكون : أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان ٠

فان قالوا : لأن مريد السفه سفيه ٠

قيل لهم : ولم قلتم ذلك ؟ أو ليس قد أخبر الله تعالى عن ابن آدم أنه قال لأخيه « لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لأقتلك انى أخـــــاف الله رب العــــالمين انى أريد أن تبوء باثمى واثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين »(٩) ٠ فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب وأن يقتله أخوه حتى يبوء باثم قتله له وسائر آثامه التى كانت عليه فيكون من أصحاب النار فأراد قتل أخيه الذى هو سفه ولم يكن بذلك سفيها ٠ فلم زعمتم أن الله تعالى أراد سفه العباد وجب أن ينسب ذلك اليه ؟

٢ ــ ويقال لهم : قد قال يوسف عليه السلام « رب السجن

---

(٩) سورة المائدة آية ٢٨ ــ ٢٩

احب الى مما يدعوننى اليه »(١٠) وكان سجنهم اياه معصية فأراد المعصية التى هى سجنهم اياه دون فعل ما يدعونه اليه ولم يكن بذلك سفيها فما أنكرتم من أن لا يجب اذا أراد البارى سبحانه سفه العباد أن يكون قبيحا منهم خلافا للطاعة أن يكون سفيها ٠

٣ ـ وفىقال لهم : أليس من خلى بين عبيده وبين امائه منا يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون سفيها ، ورب العالمين عز وجل قد خلى بين عبيده وامائه بزنى بعضهم ببعض وهو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيها وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها ورب العالمين عز وجل يريد السفه وليس سفيها ٠

ثم نجد الأشعرى يفرق بين حدود العبد فهو مأمور منهى أما الله سبحانه وتعالى فهو الناهى الآمر الذى لا تحده حدود ٠ يقول الأشعرى : ويقال لهم : السفيه منا انما كان سفيها لما أراد السفه لأنه نهى عن ذلك ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود وترســـم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها ورب العالمين « جل ثناؤه وتقدست أسماؤه » ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ولا فوقه مبيح ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر فلم يجب اذا أراد ذلك أن يكون قبيحا أن ينسب الى السفه سبحانه وتعالى(١١) ٠

واذا وجدنا الأشاعرة ينسبون الخير والشر الى الله تعالى فهو الخالق لكل شىء فاننا من ناحية أخرى نجد المعتزلة لا يضيفون الخير والشر الى الله تعالى ولكن ينسبونها الى الانسان نفسه فاذا

---

(١٠) سورة يوسف آية ٣٣

(١١) الأشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ص ١٧١ ـ ١٧٤

كان المعتزلة يقولون بحرية الفعل الانسانى فانهم بالتالى ينسبون الخير والشر الى الانسان فهو مسئول عن افعاله سواء كانت هذه الأفعال خيرا أو شرا وايضا مسئول عما يترتب عليها من نتائج كما أنه مسئول عما يثاب عليه او يعاقب عليه ·

فالله سبحانه وتعالى عادل لايمكن أن يظلم أو ينسب اليه شر والله تعالى كامل لا يجوز أن ينسب اليه نقص ولذلك فالعبد عند المعتزلة هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله ويستحيل أن يخاطب العبد بافعل وهو لايمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن انكره فقد أنكر الضرورة(١٢) ·

واذا كان الله سبحانه وتعالى قد كلف الانسان فقد وهبه النور الذى يساعده على ادراك الخير والشر والا لم يعد هناك معنى للتكليف وذلك النور هو العقل الذى يميز الانسان عن سائر الحيوانات الأخرى فالانسان عند المعتزلة يصبح مكلفا مستحقا للثواب والعقاب مادام لديه العقل الذى يجعله يميز الخير عن الشر ·

٣ ـ الحسن والقبح (المقياس الخلقى) :

الحسن عند الأشاعرة ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بذم فاعله واذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم به البسه صفة فيوصف به حقيقة فالعقل لا يدل على حسن الشىء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا على

---

(١٢) د · البير نصرى ـ فلسفة المعتزلة ـ الجزء الثانى ص ٩٤

معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسيه حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا او عقابا وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية(١٣) •

فالحسن والقبح عند الأشاعرة اذن شـــرعيان وليسا عقليين فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما نهى عنه الشرع وليس للعقل دخل فى تقدير الأفعال وجعلها حسنه أو قبيحه فليس للأفعال خصائص ذاتية تميزها وتجعلها قبيحه أو حســـنه ونجد المعتزلة فى الطرف الآخر يقولون بخصائص ذاتية للأفعال من شانها أن تجعلها حسنة أو قبيحه وأن هذا الحسن والقبح يدرك بالعقل واذا عارض الشرع العقل فينبغى عند ذلك تأويل الشرع على ضوء العقل •

ولذلك فاننا نجد الأشاعرة يقومون بالرد على أدلة المعتزلة التى يقولون فيها بالحسن والقبح العقليين :

١ ـ فان قالوا الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ولوكان الأمر يتوقف فى ذلك على السمع لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح وهذا الذى ذكروه لا محصول له وأدل ما فيه أنه احتجاج فى موضع الضرورة على دعواهم ولا يستمر النظر فى موضع البداية •

ثم نقول : اننا يستمر لكم ما ذكرتموه لو ســـلم لكم كون البراهمة المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبيح وهذا مما ينازعون

---

(١٣) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٧٣٧

فيه ولا بعد فى تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسبانهم اياه علما وان لم يكن علما وهذا سبيل اعتقاد المقلدين فى أصول الدين ٠

والذى يقرر ما قلناه أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على ايلامها وتعريضها للنصب والتعب ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وانما هو جهل ٠ وكما لا يبعد تصميمهم على جهل فكذلك لا يبعد اصرارهم على اعتقاد ليس بعلم ٠

٢ ـ ومما يعول المعتزلة عليه فى ادعاء الضرورة أنهم قالوا : العاقل اذا سنحت له حاجة وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه ولا مزية لأحدهما على الثانى فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما فاذا تساويا لديه وتماثلا من كل وجه فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب وانما يختار الكذب اذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه فى الصدق فأما اذا تساوت الأغراض فالعقل قاض بالاعراض عن الكذب وايثار الصدق وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا ٠

وهذا الذى ذكروه باطل من وجوه : أحدها أنه روم احتجاج فى موضع اتفاقهم على أنه ضرورى والثانى أن ما ذكروه وصوروه متناقض فان الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم والعقاب على الجملة والاتصاف بالدنيات وسمات النقص ٠ وهذا موجب قول المعتزلة فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب وتقدير تماثل الأغراض فيهما ومذهبهم ما ذكرناه ؟

والذى يحقق مقصودنا أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق لامحالة اذا استوت عنده الأغراض يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه ٠ فان

الملجأ الى الشيء المحمول عليه لا ثواب له على ما هو مجبر عليه فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه فى حكم ما يجبر العاقل عليه • ثم انما استقام لهم ما حاولوه لطردهم كلامهم فى حالة استقرار الشرائع فى تقبيح الكذب وتحسين الصدق •

فان قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع أو فيمن لم يبلغه الشرع أصلا فان العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق • قلنا : انما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب عقلا وذلك محظور مجتنب فان صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل وتحسينه ولم يبلغه الشرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه فلسنا نسلم والحالة هذه أنه يؤثر الصدق لا محالة بل يمتنع من ايثار الصدق وايثار الكذب جميعا فبطل ما موهوا به •

٣ ـ ومما يستروحون اليه أن قالوا : ان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضا عند وروده وهذا من ركيك الكلام فانا اذا صرفنا الحسن والقبح فى حكم التكليف الى ورود الأمر والنهى فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده • وهذا بمثابة العلم بالنبوءة فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات ودعوى النبوءات •

٤ ـ ربما يشغبون بالرجوع الى العادات ويقولون العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وان لم يحضر لهم سمع • وهذا تلبيس وتدليس فانا لا ننكر ميل الطباع الى اللذات ونفورها عن الآلام والذى استشهدوا به من هذا القبيل وانما كلامنا فيما يحسن فى حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه •

والدليل على ما قلناه أن العادات كما اطردت على زعمهم فى استقباح العقلاء واستحسانهم فكذلك استمر دأب أرباب الألباب فى تقبيح تخلية العبيد والاماء يفجر بعضهم ببعض بمرأى من السادة وسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض • فاذا تركوهم سدى والحالة هذه كان ذلك مستقبحا على الطريقة التى مهدوها مع القطع بأن ذلك لا يقبح فى حكم الاله(١٤) •

واذ كان الأشاعرة قد نفوا أن يكون للأفعال صفات ذاتية تتميز بها فاننا نجد حجة الاسلام الغزالى يؤكد هذا مبينا أن الشعور بالحسن والقبح لا يوجد فى العقل ولكن فى الميول الذاتية للانسان فالوهم ليس له تأثير كبير فقط على السلوك ولكن على احساس الانسان بالحسن والقبح والغزالى يبين ذلك كرجل نفسى أكثر منه منطقى(١٥) •

فاذا احتجوا بأن استحسان مكارم الأخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد • والجواب أنالا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة ومشهورة ولكن مستندها اما التدين بالشرائع واما الأغراض ونحن انما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه فأما اطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الأغراض ولكن قد تدق الأغراض وتخفى فلا ينتبه لها الا المحققون وينبه الغزالى على ثلاث أغلاط يخطىء الوهم فيها :

---

(١٤) الجوينى ـ الارشاد د • تحقيق د • محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ص ٢٦٢ ـ ٢٦٦

(١٥) Ali Issa Gthman. The concept of man in Islam PP. 62 — 63.

الغلطة الأولى : ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره فيقضى بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور وهو مصيب فى واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخطىء فى أمرين : أحدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا لمخالفته غرضه والثانى حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض الأحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض ٠

الغلطة الثانية : ان ماهو مخالف للغرض فى جميع الأحوال الا فى حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفا فى كل الأحوال فيقضى بالقبح مطلقا لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكم على الكذب بأنه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذى تستفاد به عصمة دم نبى أو ولى ٠

واذا قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على سمعه ولسانه انغرس فى نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد فى نفسه نفره عنه لطول نشوء على الاستقباح فانه ألقى اليه منذ الصبا على سبيل التأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه أحد ولا ينبه على حسنه فى بعض الأحوال لا خيفة من أن تستحكم نفرته عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح فى أكثر الأحوال ٠ والسماع فى الصغر كالنقش فى الحجر فينغرس فى النفس ويحن الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطـــلاق بل فى أكثر الأحوال واذا لم يكن فى ذكره الا أكثر الأحوال فهو بالاضافة اليه كل الأحوال فلذلك يعتقده مطلقا ٠

الغلطة الثالثة : سببها سبق الوهم الى العكس فأن ما يرى مقرونا بالشىء يظن أن الشىء أيضـــا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدرى أن الأخص أبدا مقرون بالأعم والأعم لايلزم أن يكون مقرونا بالأخص ومثاله نفرة سليم النفس وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش الملون لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى وكذلك تنفر النفس عن العسلة اذا شـــبه بالعذرة لأنه وجد الأذى والاستقذار مقرونا بالرطب الأصفر فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل وان حكم العقـــل يكذب الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام وان كانت كاذبة حتى أن الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جليلة فيقبلها فاذا قلت : هذا مذهب الأشعرى أو الحنبلى أو المعتزلى ننفر عنه ان كان يسىء الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العامى خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه ٠ وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثر اقدام الخـــلق واحجامهم بسبب هذه الأوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس (١٦) ٠

هكذا يرجع الغزالى صفات الحسن والقبح الى الوهم الذى يؤثر فى احساس الانسان وســـلوكه وينتهى من هذا الى نفس الصفات الذاتية للأفعال فليس الحسن حسنا لذاته أو القبيح قبيحا لذاته بل لغرض من الأغراض أو وهم يتوهمه الانسان وقد يتغير هذا الوهم أو هذا الغرض بتغير ظروف الانسان وأحواله ٠

---

(١٦) الغزالى ـ المستصفى فى علم الاصول ص ٣٨ ـ ٣٩

٤ ـ تغيير الخلق :

نجد الغزالى يعـرف الخلق بأنه عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية ٠ فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ٠ وان كان الصـــادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا ، ويبين الغزالى سبب تعريف الخلق بأنه هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لايقال خلقه سخاء ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ واشتراط أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو الســكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم(١٧) ٠

ويفرق الغزالى بين حســن الصــورة الظاهرة وحسن الخلق الباطن فكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك فى الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق فاذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشـــهوة وقوة العدل ٠

أما قوة العلم فحسنها وصلاحها فى أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال وبين الحق والباطل فى الاعتقادات وبين الجميل والقبيح فى الأفعال فاذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة ٠ والحكمة رأس الأخلاق الحسنة.

---

(١٧) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثامن ص ٩٦

وهى التى قال الله فيهـــا « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خـــيرا كثيرا »(١٨) ٠

وأما قوة الغضب فحسنها فى أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها فى أن تكون تحت اشارة الحكمة أعنى اشارة العقل والشرع ، وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت اشارة العقل والشـــرع فالعقل مثله مثال الناصح المشير وقوة العدل هى القدرة ومثالها مثال المنفذ المحض لاشارة العقل ، والغضـــب هو الذى تنفذ فيه الاشارة ومثاله مثال كلب الصيد فانه يحتاج الى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الاشارة لا بحسب هيجان شـــهوة النفس ٠ والشهوة مثالها مثال الفرس الذى يركب فى طلب الصيد فانه تارة يكون مروضا مؤدبا وتارة يكون جموحا ٠

فمن اثرت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقا ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالاضافة الى ذلك المعنى خاصة كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون البعض ٠ وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة ، فان مالت قوة الغضـــب عن الاعتدال الى طرف الزيادة تسمى تهورا وأن مالت الى الضـــعف والنقصان تسمى جبنا وخورا ٠ وان مالت قوة الشهوة الى طرف الزيادة تسمى شرها وأن مالت الى النقصـــان تسمى جمودا ٠ والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان ٠ والعدل اذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور وأما الحكمة فيسمى افراطها عند الاستعمال

---

(١٨) سورة البقرة آية ٢٦٩

فى الأغراض الفاسدة خبثا وجربزة ويسمى تفريطها بلها والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة ٠

فاذن أمهات الأخلاق وأصولها عند الغزالى أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ونعنى بالحكمة : حالة للنفس بها يدرك الصواب والخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، ونعنى بالعدل : حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها ٠ ونعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى اقدامهاو احجامها ٠ ونعنى بالعفة : تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع ، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها(١٩) ٠

وبعد أن يبين لنا الغزالى معنى الخلق والأركان الأساسية للأخلاق يبين لنا أنه يمكن تغيير الأخلاق فيرد أولا على من يقول بأنه لايمكن تغيير الأخلاق وقد استدلوا على ذلك بأمرين :

احدهما : أن الخلق هو صورة الباطن كما أن الخلق هو صورة الظاهر ٠ فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرا ولا القبيح يقدر على تحسين صورته فكذلك القبح الباطن يجرى هذا المجرى ٠

الثانى : أن حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب وقد جرب ذلك بطول المجاهدة وعرف أن ذلك مقتضى المزاج والطبع فانه قط

---

(١٩) الغزالي ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثامن ص ٩٧ ـ ٩٨

لا ينقطع عن الآدمى فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة • فان المطلوب هو قطع التفات القلب الى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده •

ويرد الغزالى على الحجة الأولى بأنه لو كانت الأخـــلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتاديبات ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حسنوا أخلاقكم » وكيف ينكر هذا فى حق الآدمى وتغيير خلق البهيمة ممكن • اذ ينقـــــل البـــازى من الاستيحاش الى الأنسى والكلب من شره الأكل الى التأدب والامساك والتخلية والفرس من الجماح الى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغير للأخلاق •

ويقسم الغزالى الموجودات الى مالا دخل للآدمى واختياره فى أصله وتفصيله كالسماء والكواكب وأعضاء البدن داخلا وخارجا وسائر أجزاء الحيوانات وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغمن وجوده وكماله ، والى ما وجد وجودا ناقصا وجعل فيه قوة لقبول الكمال وهذا القسم هو ما فيه اختيار للعبد •

واذا أردنا أن نقمع الشهوة والغضب ونقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا الى الله تعالى • ولكن الجبلات مختلفة فى تقبل ذلك فبعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول وذلك لسببين :

أحدهما : قوة الغريزة فىأ صل الجبلة وامتداده مدة الوجود فان قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة فى الانســـان ولكن أصعبها أمرا وأعصاها على التغيير قوة الشهوة.فانها أقدم وجودا ،

اذ الصبى فى مبدأ الفطرة تخلق له الشهوة ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب وبعد ذلك يخلق له التمييز ٠

والسبب الثانى : أن الخلق قد يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له وباعتقاد كونه حسنا ومرضيا والناس فى ذلك على أربع مراتب عند الغزالى :

الأولى : مرتبة الانســـان الجاهل وهو الانسان الغفل الذى لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح بل بقى كما فطر عليه خاليا عن جميع الاعتقادات ولم تستتم شهوته أيضا باتباع اللذات وهذا الانسان سريع القبول للعلاج جدا فلا يحتاج الا الى معلم ومرشد والى باعث من نفسه يحمله على المجاهدة فيحسن خلقه فى أقرب زمان ٠

الثانية : مرتبة الانسان الجاهل الضال وهو الانسان الذى يكون قد عرف قبح القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقيادا لشهواته واعراضا عن صـــواب رأيه لاستيلاء الشهوة عليه ولكن علم تقصيره فى عمله فأمره أصعب من الأول اذ قد تضاعفت الوظيفة عليه اذ عليه قلع مارسخ فى نفسه أولا من كثرة الاعتياد للفساد ٠ والآخر أن يغرس فى نفسه صفة الاعتياد للصلاح ولكن بالجملة محل قابل للرياضة أن انتهض لها بجد وتشمير وحزم ٠

الثالثة : مرتبة الانسان الجاهل الضال الفاسق وهو الانسان الذى يعتقد فى الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة وأنها حق وجميل وتربى عليها ٠ فهذا يكاد تمتنع معالجته ولا يرجى صلاحه الا على الندور وذلك لتضاعف أسباب الضلال ٠

الرابعة : مرتبة الانسان الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو الذى يكون مع نشئه على الرأى الفاسد وتربيته على العمل به يرى الفضيلة فى كثرة الشر واستهلاك النفوس ويباهي به ويظن أن ذلك يرفع قدره وهذا هو أصعب المراتب ٠

ويرد الغزالى على الحجة الثانية لمن يقول بأن الأخلاق لاتتغير وهو قولهم أن حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب بأنهم قد ظنوا خطأ أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيهات فان الشهوة خلقت لفائدة وهى ضرورية فى الجبلة فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الانسان ولو انقطعت شـــهوة الوقاع لانقطع النسل ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الانسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك ٠ ومهما بقى أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذى يوصله الى الشهوة حتى يحمله ذلك على امساك المال ٠ وليس المطلوب اماطة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها الى الاعتدال الذى هو وسط بين الافراط والتفريط والمطلوب فى صفة الغضب حســـن الحجة وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الحسن جميعا وبالجملة أن يكون فى نفسه قويا ومع قوته منقاد للعقل ولذلك قال الله تعالى « أشداء على الكفار رحماء بينهم »(٢٠) وصفهم بالشدة وانما تصدر الشدة عن الغضب ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ٠

وكيف يقصد قمع الشهوة والغضب بالكلية والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، اذ قال صلى الله عليه وسلم « انما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر » وكان اذا تكلم بين يديه بما يكرهه يغضب حتى تحمر وجنتاه ولكن لا يقول الا حقا فكان عليه السلام لا يخرجه

---

(٢٠) سورة الفتح آية ٢٩

غضبه عن الحق . وقال تعالى « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس »(٢١) . ولم يقل والفاقدين الغيظ .

فرد الغضب والشهوة الى حد الاعتدال بحيث لا يقهر واحد منهما العقل ولا ينبه بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما ممكن وهو المراد بتغيير الخلق فانه ربما تستولى الشهوة على الانسان بحيث لا يقوى عقله على دفعها عن الانبساط الى الفواحش وبالرياضة تعود الى حد الاعتدال فدل أن ذلك ممكن والتجربة والمشاهدة تدل على ذلك دلالة لاشك فيها .

والذى يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين أن السخاء خلق محمود شرعا وهو الوسط بين طرفى التبذير والتقتير . وقد أثنى الله تعالى عليه فقال « والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما »(٢٢) . وقال تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط »(٢٣) . وكذلك المطلوب فى شهوة الطعام الاعتدال دون الشره والجمود . قال الله تعالى « وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين »(٢٤) وقال فى الغضب « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم »(٢٥) . وقال صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوساطها » وهذا لله سر وتحقيق وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب عن عوارض هذا العالم . قال الله تعالى « الا من أتى الله بقلب

---

(٢١) سورة ال عمران آية ١٣٤
(٢٢) سورة الفرقان اية ٦٧
(٢٣) سورة الاسراء آية ٢٩
(٢٤) الاعراف آية ٣١
(٢٥) سورة الفتح آية ٢٩

سليم»(٢٦) والبخل من عوارض الدنيا والتبذير أيضا من عوارض الدنيا وشرط القلب أن يكون سليما منهما -أى لا يكون ملتفتا الى المال ولا يكون حريصا على انفاقه ولا على امساكه فان الحريص على الانفاق مصروف القلب الى الانفاق كما أن الحريص على الامساك مصروف القلب الى الامساك فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفة جميعا · واذا لم يكن ذلك فى الدنيا طلبنا ما هو الأشبه لعدم الوصفين وأبعد عن الطرفين وهو الوسط · فان الفاتر لا حار ولا بارد بل هو وسط بينهما فكأنه خال عن الوصفين فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير · والشجاعة بين الجبن والشهوة ، والعفة بين الشره والجمود وكذلك سائر الأخلاق فلا طرفى الأمور ذميم هذا هو المطلوب وهو ممكن(٢٧) ·

اذن فالغزالى يضع علاجا للخلق السيء أو الشرير ويضع علاجا للرذائل فى اعتدال الأخلاق لأن فيه صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها ، كما أن الاعتدال فى مزاج البدن هو صحة له والميل عن الاعتدال مرض فيه ·

ويماثل الغزالى بين النفس وبين البدن فى العلاج فالنفس فى علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة اليها مثال البدن فى علاجه بمحو العلل عنه وكسب الصحة له · وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال ، وانما تعترى المعدة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال فكذلك كل مولود يولد معتدلا صحيح الفطرة وانما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أى بالاعتياد والتعليم تكتسب

---

(٢٦) سورة الشعراء آية ٨٩

(٢٧) الغزالى – احياء وعلوم الدين – الجزء الثامن ص ١٠٠ – ١٠٤.

الرذائل ۰ وكما أن البدن فى الابتداء لايخلق كاملا وانما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال وانما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم ۰

وكما أن هناك الوقاية للبدن اذا كان سليما والعلاج اذا كان مريضا فكذلك النفس منك ان كانت زكية طاهرة مهذبة فينبغى أن تسعى لحفظها وجلب مزيد قوة اليها واكتساب زيادة صفائها وان كانت عديمة الكمال والصفاء فينبغى أن تسعى لجلب ذلك اليها ۰

وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لا تعالج الا بضدها فان كانت من حرارة فبالبرودة وان كانت من برودة فبالحرارة ، فكذلك الرذيلة التى هى مرض القلب علاجها بضدها فيعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالتسخى ومرض الكبر بالتواضع ومرض الشره بالكف عن المشتهى تكلفا ۰

وكما أنه لابد من الاحتمال لمرارة الدواء وشدة الصبر عن المشتهيات لعلاج الأبدان المريضة فكذلك لابد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلب بل أولى فأن مرض البدن يخلص منه بالموت ومرض القلب والعياذ بالله تعالى مرض يدوم بعد الموت أبد الآباد ۰ وكما أن كل مبرد لا يصلح لعلة سببها الحرارة الا اذا كان على حد مخصوص ويختلف ذلك بالشدة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلة ولابد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه فانه ان لم يحفظ معياره زاد الفساد فكذلك النقائص التى تعالج بها الأخلاق لابد لها من معيار ۰

وكما أن معيار الدواء مأخوذ من عيار العلة حتى أن الطبيب لا يعالج ما لم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة فأن كانت من حرارة فيعرف درجتها أهي ضعيفة أم قوية ۰ فاذا عرف ذلك التفت الى

أحوال البدن وأحوال الزمان وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله ثم يعالج بحسبها فكذلك الشيخ المتبوع الذى يطيب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص وفي طريق مخصـــوص ما لم يعرف أخـــلاقهم وأمراضهم ٠

وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد وفى حالة وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة وينبنى على ذلك رياضته(٢٨) ٠

وهكذا نجد الغزالى بين لنا معنى الأخلاق والفضائل الخلقية الأساسية وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ثم يدحض آراء القائلين بعدم امكانية تغيير الأخلاق ليخرج بذلك الى أنه من الممكن تغيير الأخلاق ويفعل ذلك لكى يضع العلاج الصحيح للنفوس المريضة ويتمثل هذا العلاج فيما ذهب فى إعتدال الأخلاق ٠

والغزالى هنا اذا كان قد وضع العلاج الخلقى فى اعتدال الأخلاق وأن المطلوب هو الوسط بين طرفى افراط وتفريط فهو متأثر بالمصدر الاسلامى فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول « خير الأمور أوساطها » وعندما يتحدث القرآن عن الانفاق فالأفضل هو الوسط « والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما »(٢٩) وعندما يتحدث عن شهوة الطعام والشراب فالأفضل هو التوســط « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا(٣٠) ٠

---

(٢٨) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثامن ص ١٠٩ ـ ١١١.
(٢٩) سورة الفرقان آية ٦٧
(٣٠) سورة الاعراف آية ٣١

وإذا كان الغزالى هنا قد تأثر بالمصدر الاسلامى فهو أيضا متأثر بمصادر يونانية مثل أرسطو وأفلاطون فرأى الغزالى فى الوسط الخلقى يذكرنا برأى أرسطو فى أن الفضلية توسط بين رذيلتين احداهما بالافراط والأخرى بالتفريط فالشجاعة وسط بين التهور والجبن والسخاء وسط بين الاسراف والبخل وكبر النفس وسط بين الوقاحة وضعة النفس والحلم وسط بين الشراسة والفتور(٣١) ٠

وكذلك رأى الغزالى فى قوى النفس التى يحصل بها حسن الخلق وهى قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل يذكرنا بجمهورية أفلاطون فى تعريف العدالة وأجزاء النفس البشرية وهى الجزء الشهوى المتعلق بالمأكل والمشرب والجنس والمال والجزء الغضبى الذى يهفو بلا توقف الى السيطرة والنصر والشهوة بكل قواه ثم الجزء العارف الذى تكتسب به المعرفة والذى يميل دائما بكليته الى الوصول الى الحقيقة كما هى وأن لذة الجزء العارف فى النفس هى خير اللذات ولذلك فان الجزءين الشهوى والغضبى يجب أن يخضعا للجزء العارف حتى يحسن الخلق ويستقيم سلوك الانسان(٣٢) ٠

٥ ـ نسبية الأفعال :

اذا كان الأشاعرة قد نفوا أن يكون للأفعال خصائص ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وأن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل فالخير قد يصبح شرا والعكس بالعكس فان القيم هنا ستكون نسبية متغيرة

---

(٣١) أرسطو ـ علم الاخلاق الى نيقوماخوس ـ ترجمة أحمد لطفى السيد الجزء الاول ص ٢٤٨ ـ ٢٥٤

(٣٢) أفلاطون ـ الجمهورية ـ ترجمة د ٠ فؤاد زكريا ـ ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣

وليست مطلقة فالحسن حسن لأن الشرع أمرنا به والقبيح قبيح لأن الشرع نهانا عنه وليس لصـــفة ذاتية فيه تجعله كذلك ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حســـنا والحسن قبيحا كما فى النســـخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة(٣٣) .

واذا كان المعتزلة يقولون بخصـــائص ذاتية للأفعال هذه الخصائص تجعل الفعل حسنا أو قبيحا وأن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها فان القيم الخلقية هنا ستكون مطلقة ثابتة وليست نسبية متغيرة كما ذهب الأشاعرة .

ويضرب لنا الأشاعرة الأمثلة على نسبية الأفعال وتغيرها فلو كان الحسن والقبح والحـــلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة الى صفات نفســـية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشارع بتحسنه شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة الى الأوقات تحريما وتحليلا ليس الحكم فى نكاح الأخت للأب والأم فى شرع أبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم فى الجمع بين الأختين المتباعدتين فى شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن فربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال الى الأعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر(٣٤) .

---

(٣٣) الايجى ـ المواقف ص ٥٢٠

(٣٤) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام فى الكلام ض ٣٨٨

٦ ـ نظـــــرة نقـــدية :

هذا ما ذهب اليه الأشاعرة من نفى للخصائص الذاتية للأفعال هذه الخصائص التى تجعل من شأنها أن تكون حسنة أو قبيحة ، هذا القول للأشاعرة ينافى الواقع والعقل فاننا نجد الانسان يستحسن الصدق مثلا ويستقبح الكذب نجد هذا فى أى مكان فى العالم كما نجد هذا فى جميع العصور والأزمان كما نجد العقل يســـتحسن الصدق ويستقبح الكذب لأن الصدق يعنى قول الحقيقة مما يؤدى الى التطابق مع الواقع واستقراره أما الكذب فانه يؤدى الى عدم التطـــابق مع الواقع ويؤدى الى تشويش الأمور ·

واذا قلنا أن الكذب يكون نافعا فى بعض الأحيان فان هذا لا يعدو أن يكون استثناءا وليس هذا هو القاعدة العامة فقد تؤدى الضرورة أحيانا الى كسر القاعدة العامة ولذلك نقول أن الحسن حسن لذاته والقبيح قبيح لذاته وأن الحسن والقبح لهما خصائص ذاتية يتميزا بها ودليلنا على ذلك أن المخدرات مثلا محرمة شرعا وقانونا مع أنه لم يأت بها نص يحرمها وذلك دليل واضح على أنها حرمت لسبب فيها وهو الضرر ·

واذا كان الحسن عند الأشاعرة ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فان المقياس الخلقى عند الأشاعرة هو الشرع وليس العقل لأن العقل لا يدل على حسن الشىء وقبحه فليس هناك خصائص ذاتية للأفعال وما ذهب اليه الأشاعرة من أن المقياس الخلقى هو الشرع صحيح ولكن ليس لأن العقل لا يدرك الحسن والقبح ولكن لأنه قد يجوز الخطأ على الانسان ولكن لا يجوز على الله تعالى فالعقل قد يخطىء أحيانا ولكن الله تعالى لا يخطىء أبدا ولذلك اذا قلنا أن هناك خصائص ذاتية يدركها العقل للأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة فان المقياس الخلقى يكون فى الشـــرع يكشف عنها العقل ويستنبط منها الأحكام ويقيس عليها ·

الفصـــل الخامس

راى الأشاعرة فى الصلاح والأصلح

١ ـ تعريف الصلاح والأصلح :

ان الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى الى السعادة السرمدية آجلا ·

اما الأصلح فهو اذا كان هناك صلاحان وخيران وكان احدهما اقرب الى الخير المطلق فهو الأصلح ولما كان كل شىء فى الطبيعة متجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول انه أيضا صورة من الخير المطلق(١) ·

٢ ـ الصلاح والأصلح عند المعتزلة :

هذا ما ذهب اليه المعتزلة من تعريفهم للصلاح والأصلح فالله تعالى مكلف بفعل الأصلح وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم فى ماهية الله اللامتناهية والكاملة اذ انهم يردون اليها العلم والقدرة ولما كان الله

---

(١) ألبير نصرى ـ فلسفة المعتزلة ـ الجزء الاول ص ٨٠

كاملا فلا يمكنه أن يقف عندما هو غير كامل والا أصبح هو تعالى غير كامل ٠

ويدافع النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا قويا حيث يقول :

ان الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا ٠ ثم زاد على هذا بأن قال : ان الله لا يقدر أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا اذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيرا أو يصحح زمنا اذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم ٠

فاذا كل ما يحصل فى الدنيا وفى الآخرة هو أصلح ما يمكن للعباد وهذه نتيجة منطقية لنفى جميع الصفات عن الله وردها الى الذات والذات غاية الكمال لا يعترضها أى عجز أو نقص لذلك يلزم أن يكون ما تعمله كاملا ٠

لكن الانسان وهو محدود فى عقله يتساءل أحيانا أى خير يوجد فى بعض الأمور والحوادث التى لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات ٠ ان المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها وانما تنظر الى العالم بأسره وتبدى حكمها عليه بأكمله ٠ ويذهبون الى القول بأن الصنيعة كاملة لأن الصانع كامل فيما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة فكل ذلك يســـاهم فى خير الدنيا العام ويصبح خيرا وصلاحا(٢) ٠

---

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ ــ ٧٤

٢ ـ ابطال الأشـــاعرة للصلاح والأصلح :

واذا كان المعتزلة يذهبون الى وجوب الصلاح والأصلح فاننا نجد الأشاعرة من ناحية أخرى ينفون القول بالصلاح والأصــلح فالبارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكم يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشـــر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده اليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه بل الخلق وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة اليه سيان(٣) ٠

ونجد الآمدى مثلا يقول بابطال الصلاح والأصلح سواء للخالق سبحانه وتعالى أو للمخاوق فلو كان ابداع البارى ـ تعالى ـ لما أبدعه يستند الى غرض مقصود لم يخل اما أن يقال بعوده الى الخالق أو الى المخلوق فان كان عائدا الى الخالق لم يخل اما أن يكون بالنسبة اليه أولى كونه أولى من لا كونه أو لا كونه أولى من كونه أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة اليه سيان ٠

فان قيل : ان كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كمالا وتماما لم يكن له قبله لكونه أولى بالنسبة اليه وتركه وأن لا يفعله نقصانا وذلك يوجب افتقار الأشرف الى الأخس فى افادة كمالاته له وأن يكون ناقصا قبله ونعوذ بالله من هذا الضلال بل هو الغنى المطلق وله الكمال الأتم والجمال الأعظم وهو مبدأ الكمالات ومنتهى المطالب والأمنيات واليه الافتقار فى جميع الحالات وليس له فى فعله مطلوب يكمله ولا له قصد الى ثناء أو مدح يحصله بل هو الغنى له ما فى السماوات والأرض وهو على كل شىء قدير ٠

---

(٣) الآمدى ـ غاية المرام فى علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبداللطيف ص ٢٢٤

وان قيل : ان لا كونه ارجح من كونه او أنهما متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضا ومقصودا مع انه لا فرق بين كونه وأن لا كونه او أن لا كونه أولى من كونه من أمحل المحالات ٠

وان قيل برجوعه الى المخلوق منصلاح أو نفع فأى فائدة فى خلق ما فى العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات وغير ذلك من أنواع النباتات مع انها لا تجد بذلك لذة ولا ألما ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها ؟ بل وأى فائدة لنوع الحيوان فى ذلك ؟ او لتكليف نوع الانسان ، مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع وكل ما تجد النفس من تحمله حرجا ؟

وكل عاقل اذا راجع نفسه بين الوجود وأن لا وجود فانه يود لو أنه لم يكن موجودا لما اعد له فى الأولى والعقبى ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى ان بعضهم قال : ياليتنى كنت نسيا منسيا وقال آخر : ياليتنى لم تلدنى أمى وقال آخر : ياليتنى لم أك شيئا ٠

بل وأى نفع وصلاح للعبد فى خلوده فى الجحيم واقامته فى العذاب الأليم ؟ وكذا أى مصلحة فى انظار ابليس واضلاله واماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن فى ذلك صلاحا او نفعا الا خارقا لحجاب الهيئة بارتكاب حجر الضرورة ؟

ويضرب الآمدى مثالا على ابطال الصلاح والأصلح وهذا المثال هونفسه المثال الذى استخدمه أبو الحسن الأشعرى ضد المعتزلة وهو من الأسباب التى افترق الأشعرى بسببها عن المعتزلة لأنه لم يجد جوابا شافيا عن مثل هذه الأسئلة وذلك انا لو فرضنا ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسـلم قبل البلوغ وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلما والآخر كافرا ٠ فمن مقتضى أصولهم ـ على ما استدعاه

التعديل ـ أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبى لكونه أطاع بالغا وتخليد الكافر فى الجحيم لكونه كان عاصيا فلو قال الصبى : يارب العالمين لم اخترمتنى دون المرتبة العلية والرفعة السنية التى أعطيتها لأخى ولم تمنعه اياها ولم لا أحييتنى الى حين البلوغ لأطيعك فتحصل لى هذه الرتبة ؟ وأى مصلحة لى فى اماتتى قبل البلوغ وقطعى عن هذه الرتبة ؟ فلا جواب الا أن يقول له : لأنى علمت منك أنك لو بلغت لعصيتنى فكان اخترامك هو الأنفع لك وانحطاطك الى هذه الرتبة أصلح لنفسك • لكن ذلك مما يوجب اخترام كل من علم الله كفره عند البلوغ ولا يبقى لاحياء ذلك الكافر البالغ معنى ولا يتجه عنه جواب • فقد بان من هذه الجملة أن الغرض فى أفعال الله ـ تعالى ـ ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل •

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال :

مقدورات الله ـ تعالى ـ فى الأصلح غير متناهية ورعاية مالا سبيل الى الوقوف فيه على حد وضابط ممتنع • ثم ولو وجب فى حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة الى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا ، اذ الرب ـ تعالى ـ لا يندب الى مالا صلاح لنا فيه •

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصــــلاح والأصلح فى حق نفسه مع تمكنه من تحصيله فأنى يصح القياس على هذا الأصل مع تحقق هذا الفصل ؟ وهل ذلك الا خبط فى عشواء •

ثم ان « الواجب » قد يطلق على الساقط ومنه يقال للشمس والحائط انهما واجبان عند سقوطهما وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال • والمفهوم من

اطلاق اسم الواجب ليس الا ما ذكرناه وما سواه فليس بمفهوم · ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد والثانى فقد بان انه مستحيل فى حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه والثالث أيضا لاسبيل الى القول به اذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد وكيف يمكن حمل الوجوب على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف ابى جهل بالايمان وهو ممنوع منه لعلم الله ـ تعالى ـ أن ذلك منه غير واقع ولا هو اليه واصل ؟(٤) ·

٤ ـ عدم تعليل افعال الله سبحانه وتعالى :

فالأشاعرة اذن ينفون القول بالصلاح والأصلح وينفون لفظ الوجوب على الله سبحانه وتعالى وعلى العباد فأفعال الله سبحانه وتعالى غير معللة وما ذهب اليه الأشاعرة هذا ناتج عن قولهم فى نفى الصفات الذاتية للأفعال فان الحسن قد ينقلب قبيحا والقبيح قد ينقلب حسنا وهذا جائز فى افعال الله تعالى ·

ونجد فخر الدين الرازى يدلل على قول الأشاعرة بعدم تعليل أفعال الله بعدة أدلة :

١ ـ أن كل فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة أولى من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو فى حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لايحصل الرجحان فامتنع الترجيح ·

---

(٤) الآمدى ـ غاية المرام فى علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠

٢ ـ لو كان موجدية الله تعالى معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال ٠

٣ ـ ان جميع الأغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض ٠

٤ ـ انه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية مصلحة وغرض ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة ٠ اما أن يقال انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت أو كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم فى ذلك الوقت حاصلا قبل أن أوجده فيلزم أن يقال انه كان موحدا له قبل أن كان موجدا وذلك محال فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل ذلك الوقت وانما حدث فى ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الغرض فى ذلك الوقت اما أن يفتقر الى المحدث أو لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث وهو محال وان افتقر الى المحدث فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض آخر عاد التقسيم الأول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البته

الى رعاية غرض آخر فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح وهذا هو المطلوب ٠

٥ ـ قد بينا فى مسألة خلق الأفعال انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان الأمر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقا موجدا على رعاية المصالح والأغراض(٥) ٠

٥ ـ نظـــــرة نقـــدية :

هذا ما ذهب اليه الأشاعرة من إبطال وجوب الصلاح والأصلح سواء الله سبحانه وتعالى أو للعباد فلا غرض ولا مقصود ولا حكمة فى أفعال الله تعالى وقد انعكس هذا على مخلوقات الله تعالى فلا فائدة فى خلق ما فى العالم من الجمادات والعناصـــر والمعدنيات والحيوان ولا فائدة للتكليف الانسانى مع ما يتحمله من الآلام والمشاق ولا فائدة فى عذاب أهل جهنم وخلودهم فى الجحيم ٠

ونفى الحكمة التى يقول بها الأشاعرة هى نفى للأخلاق نفسها فاذا كان هدف الأخلاق هو وجود الخير فان نفى الحكمة هنا يعنى نفى الخير الموجود فى هذا العالم وبالتالى لايمكن أن يقـــال ان هناك أخلاقا لأن وجود الأخلاق مرتبط بوجود الخير المؤسس على الحكمة سواء للخالق سبحانه أو للمخلوق ٠

وكمال الله ســـبحانه وتنزيهه يقتضى حكمته لأن الحكمة من خصائص الكمال الالهى وهى ما نجدها فى جميع أجزاء الكون وهى

---

(٥) الرازى ـ الاربعون فى أصول الدين ـ ص ٢٤٩ ـ ٢٥١

آيات ملموسة لأولى الألباب « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب »(٦) وهو سبحانه قد وصف نفسه بانه الحكيم « وان الله لهو العزيز الحكيم »(٧) فالحكمة من صفات الذات الالهية ولا معنى لوجود اخلاق الا بوجود تلك الحكمة ·

فوجود الأخلاق مرتبط بوجود الحكمة لأن الحكمة تعنى الغاية والقصد والهدف وعدم الحكمة يعنى العبث والبطـــلان وهذا نفى للأخلاق لأنه لن يكون هناك قيمة ومعني لأى شىء موجود ·

(٦) سورة ال عمران آية ١٩١
(٧) سورة ال عمران آية ٦٢

الفصـــل السادس

الهــدى والضــلال والختم

اذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى ان الله هو الخالق لفعل الانسان وهو الخالق للخير والشر فان الله تعالى هو الخالق للهدى والضلال كذلك وقد ذهبت المعتزلة الى أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا واصلحهم فلم يصلحوا[1] ٠

١ ـ اللطف الالهى عند المعتزلة :

وقد قال المعتزلة باللطف الالهى فالله تعالى يريد هداية الانسان بعد أن خلقه كائنا مسئولا مكلفا وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبيح فضلا عن غواية الشيطان له ، يقول أبو على الجبائى : « الله عادل فى قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلما للعالمين وهو لم يدخر عن عباده شيئا مما يعلم انه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح وهو اذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فانه وجب عليهم اذ كلفهم اكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة

---

(١) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ـ الجزء الاول ص ٢٩٨

حتى يفعل بهم أدعى الأمور الى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه »(٢) ٠

ومن مظاهر اللطف الالهى عند المعتزلة اكمال العقل ونزول الديانات وبعثة الأنبياء فالله تعالى لم يدخر عن عباده شيئا من اللطف كان عنده يؤمن من لايزال كافرا أو يعدل به بعض المكلفين عن طريق الرشد « ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله »(٣) ٠

فدل بذلك على انهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة ولا يدل قوله « الا أن يشاء الله » على ما ينقض صدر الآية لأنه قد بين أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شىء البته عند هذا الحد الا أن يشاء الله حملهم عليه والجاءهم اليه ولكن لا يقع لهم فى هذا الأعيان لزوال التكليف عنده ولخروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فانه لا يفعله(٤) ٠

٢ ـ الله خالق الهدى والضلال :

وقد ذهب الأشاعرة هنا الى أن الله هو الخالق للهدى والضلال فاذا أراد الله أن يهدى انسانا فان هذا الانسان سيهتدى لامحالة واذا أراد أن يضله فانه سيضل لا محالة وهذا خلاف لرأى المعتزلة الذين

---

(٢) د ٠ أحمد محمود صبحى ـ الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ٦٢

(٣) سورة الأنعام أية ١١١

(٤) د ٠ أحمد محمود صبحى ـ الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ٨٠

قالوا ان هدى الله هو أن يدل الانسان ويبين له الطريق الصحيح ولذلك نجد الأشاعرة عندما يقولون برايهم فهم يهاجمون رأى المعتزلة فى نفس الوقت ونجد الأشعرى مثلا يستدل بعدة أدلة على أن الله يهدى المؤمنين دون الكافرين :

١ ـ فقال المعتزلة :

اليس قد قال الله تعالى : « ألم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين(٥) فأخبر أن القرآن هدى للمتقين · فلابد من نعم ·

يقال لهم : أو ليس قد ذكر الله عز وجل القرآن فقال « والذين لا يؤمنون بالآخرة فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى »(٦) فخبر أن القرآن على الكافرين عمى · فلابد من : نعم يقال لهم : فهل يجوز أن يكون من خبر الله عز وجل أن القرآنله هدى هو عليه عمى ؟ فلابد من : لا ، يقال لهم : فكما لا يجوز أن يكون القرآن عمى على من أخبر الله تعالى أنه له هدى كذلك لا يجوز أن يكون القرآن هدى لمن أخبر الله أنه عليه عمى ·

٢ ـ ثم يقال لهم :

اذا جاز أن يكون دعاء الله الى الايمان هدى لمن قبل ولمن لم يقبل فما أنكرتم دعاء ابليس الى الكفر اضلالا لمن قبل ولمن لم يقبل فان كان دعاء ابليس الى الكفر اضلالا للكافرين الذين قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه فما أنكرتم أن دعاء الله تعالى الى الايمان

---

(٥) سورة البقرة آية ١ ـ ٢

(٦) سورة فصلت اية ٤٤

هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه والا فما الفرق بين ذلك ؟

٣ ـ ويقـــال لهم :

اليس قد قال الله تعالى « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا »[٧] فهل يدل قوله « يضل به كثيرا » على انه لم يضل الكل ؟ لأنه لو أراد الكل لقال « يضل به الكل » فلما قال « يضل به كثيرا » علمنا انه لم يضل الكل ؟ فلابد من : نعم ٠

يقال لهم : فما انكرتم أنه قوله تعالى « ويهدى به كثيرا » دليل على انه لم يرد الكل لأنه لو أراد الكل لقال ويهدى به الكل ٠

فلما قال تعالى « ويهدى به كثيرا » علمنا انه لم يهد الكل ٠ وفى هذا ابطال قولكم : ان الله هدى الخلق أجمعين ٠

٤ ـ ويقال لهم :

اذا قلتم ان دعاء الله الى الايمان هدى للكافرين الذين لم يقبلوا من الله أمره فما انكرتم ان يكون دعاء الله الى الايمان نفعا وصلاحا وتسديدا للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله أمره ٠ وماأ نكرتم أن يكون عصمة لهم من الكفر وان لم يكونوا من الكفر معتصمين ، وأن يكون توفيقا للايمان وان لم يوافقوا الايمان وفى هذا ما يجب ان الله سدد الكافرين واصلحهم وعصمهم ووفقهم للايمان وان كانوا كافرين وهذا ما لايجوز لأن الكافرين مخذولون ٠

---

(٧) سورة البقرة آية ٢٦

وكيف يكونون موفقين للايمان وهم مخذولون ؟ فان جاز أن يكون الكافر موفقا للايمان فما أنكرتم أن يكون الايمان له متفقا فان استحال هذا فما أنكرتم أن يستحيل ما قلتموه(٨) ٠

واذا كان الله يهدى المؤمنين فهو يضل الكافرين والظالمين ولا يجوز أن يهديهم فالله تعالى يهدى المؤمنين فقط ويقدم الأشـــعرى الأدلة على أن الله يضل الكافرين والظالمين :

١ ـ يقال لهم :

أضل الله تعالى الكافرين عن الايمان أو عن الكفر ؟ فان قالوا : عن الكفر قيل لهم : فكيف يكونون ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون ؟

وان قالوا : أضلهم عن الايمان تركوا قولهم ٠

وان قالوا : نقول ان الله أضلهم ولم يضلهم عن شىء قيل لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال : ان الله هدى المؤمنين لا الى شىء ؟ فان استحال أن يهدى المؤمنين لا الى الايمان فما أنكرتم من أنه محال أن يضل الكافرين لا الى الايمان ٠

٢ ـ ويقال لهم :

مامعنى قول الله تعالى « ويضل الله الظالمين »(٩) فان قالوا : معنى ذلك أنه يسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال ٠

---

(٨) الأشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ص ٢٠٩ ـ ٢١٢
(٩) سورة ابراهيم آية ٢٧

قيل لهم : أليس خاطب الله العرب بلغتهم فقال « بلسان عربى مبين »(١٠) ٠

وقال : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه »(١١) فلابد من : نعم ٠

يقال لهم : واذا كان الله عز وجل أنزل القرآن بلسان العرب فمن أين وجدتم فى لغة العرب أن يقال : أضل فلان فلانا أى سماه ضالا ؟

فيقال : قالوا وجدنا القائل يقول : اذا قال رجل لرجل ضال : قد ضللت ٠

قيل لهم : قد وجدنا لعمرى القائل : ضلل فلان فلانا ٠ أنه سماه ضالا ولم نجدهم يقولون أضل فلان فلانا بهذا المعنى ٠ فلما قال الله تعالى « ويضل الله الظالمين » لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم اذا لم يجز فى لغة العرب أن يقال أضل فلان فلانا بأن سماه ضالا بطل تأويلكم اذا كان خلاف لسان العرب ٠

٣ ـ ويقال لهم :

اذا قلتم ان الله أضل الكافرين بأن سماهم ضالين وليس ذلك فى اللغة على ما ادعيتموه فيلزمكم اذا سمى النبى صلى الله عليه وسلم قوما ضالين فاسدين بأن يكون قد أضلهم وأفسدهم بأن سماهم

---

(١٠) سورة الشعراء آية ١٩٥

(١١) سورة ابراهيم آية ٤

ضالين فاسدين واذا لم يجز هذا بطل أن يكون معنى « يضل الله الظالمين » الاسم والحكم كما ادعيتم ·

٤ ـ ويقال لهم :

أليس قد قال الله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا »(١٢) وقال تعالى « كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم(١٣) فذكر انه لا يهديهم · وقال تعالى « والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم »(١٤) فجعل الدعاء عاما والهدى خاصا ·

وقال تعالى « لا يهدى القوم الكافرين »(١٥) فاذا أخبر الله عز وجل أنه لا يهدى القوم الكافرين فكيف يجوز لقائل أن يقول : انه هدى الكافرين مع اخباره أنه لا يهديهم ومع قوله تعالى « انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء »(١٦) ومع قوله تعالى « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء »(١٧) ومع قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »(١٨) ·

وان جاز هذا جاز أن يقال أضل المؤمنين مع قوله تعالى « ومن يهد الله فهو المهتد »(١٩) ·

---

(١٢) سورة الكهف آية ١٧
(١٣) سورة آل عمران آية ٨٦
(١٤) سورة يونس آية ٢٥
(١٥) سورة البقرة آية ٢٤٦
(١٦) سورة القصص آية ٥٦
(١٧) سورة البقرة آية ٢٧٢
(١٨) سورة السجدة آية ١٣
(١٩) سورة الاسراء آية ١٧

ومع قوله « هدى للمتقين »[٢٠] فان لم يكن ذلك فما أنكرتم أنه لا يجوز أن يهدى الـــكافرين مع قوله تعالى « لا يهدى القوم الكافرين » ومع سائر الآيات التى طالبناكم بها ·

٥ ـ ويقال لهم :

أليس قد قال الله تعالى « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة »[٢١] فلابد من : نعم ·

يقال لهم : فأضلهم ليضلوا أو ليهتدوا ؟ فان قالوا : أضلهم ليهتدوا ·

قيل لهم : وكيف يجوز أن يضلهم ليهتدوا ؟ وان جاز هذا جاز أن يهديهم ليضلوا · واذا لم يجز أن يهدى المؤمنين ليضـــلوا فما أنكرتم من أنه لا يجوز أن يضل الكافرين ليهتدوا »[٢٢] ·

٣ ـ الله شرح صدور المؤمنين وختم قلوب الكافرين :

واذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق الهدى للمؤمنين وخلق الضلال للكافرين والظالمين فالله تعالى هو الذى شرح صدور المؤمنين وختم على قلوب الكافرين وهو ما يبينه الأشعرى :

يقال لهم : أليس قد قال الله تعالى « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة »[٢٣] وقال تعالى « فمن يرد الله أن

---

(٢٠) سورة البقرة آية ٢
(٢١) سورة الجاثية آية ٢٣
(٢٢) الاشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د فوقية حسين ص ٢١٢ ـ ٢١٨
(٢٣) سورة البقرة آية ٧٧

يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا »[24] فخبرونا عن الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم : أتزعمون أنه هداهم وشرح للاسلام صدورهم وأضلهم ؟

فان قالوا : نعم تناقض قولهم وقيل لهم : كيف تكون الصدور مشروحة للايمان وهى ضيقة حرجة مختوم عليها ؟ وكيف يجتمع القفل الذى قال الله عز وجل « أم على قلوب أقفالها »[25] ، مع الشرح والضيق مع السعة والهدى مع الضلال ان كان هذا جاز أن يجتمع التوحيد والالحاد الذى هو ضد التوحيد والكفر والايمان معا فى قلب واحد وان لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه .

فان قالوا : الختم والضيق والضلال لا يجوز أن يجتمع مع شرح الله الصدر .

قيل لهم : وكذلك الهدى لا يجتمع مع الضلال واذا كان هذا هكذا فما شرح الله صدور الكافرين للايمان بل ختم الله على قلوبهم وأقفلها عن الحق وشد عليها كما دعا نبى الله موسى عليه السلام على قومه فقال « ربنا أطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم »[26] قال الله تعالى « قد أجيبت دعوتكما »[27] وقال تعالى يخبر عن الكافرين أنهم قالوا « قلوبنا فى أكنة مما تدعوننا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب »[28] .

---

(٢٤) سورة الانعام آية ١٢٥

(٢٥) سورة محمد آية ٢٤

(٢٦) سورة يونس آية ٨٨

(٢٧) سورة يونس آية ٨٩

(٢٨) سورة فصلت آية ٥

فاذا خلق الله الأكنة فى قلوبهم والقفل والزيغ لأن الله تعالى قال « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم »(٢٩) والختم وضيق الصدر ثم أمرهم بالايمان الذى علم أنه لا يكون فقد أمرهم بمالا يقدرون عليه واذا خلق الله فى قلوبهم ما ذكرنا من الضيق عن الايمان فهل الضيق عن الايمان الا الكفر الذى فى قلوبهم وهذا يبين أن الله خلق كفرهم ومعاصيهم(٣٠) ٠

٤ ـ نظرة نقدية :

هذا ما ذهب اليه الأشاعرة من تقسيم الناس الى فريقين فريق خلق للهدى وفريق خلق للضلال وفريق يشرح الله صدره وفريق يختم الله على قلبه فالله تعالى يقود النآس الى الهدى أو الى الضلال هذه الفكرة الخاطئة أن الله تعالى يقود الناس الى الضلال فعلينا أن نلاحظ أنه عندما ينسب الضلال الى لله سبحانه وتعالى فهو فقط يرتبط بالفاسقين « وما يضل به الا الفاسقين »(٣١) ويرتبط بالظالمين « ويضل الله الظالمين »(٣٢) ويرتبط بالمسرفين « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب »(٣٣) لا الناس عامة(٣٤) وليس كما ذهب الاشاعرة أن الله هو سبب اضلالهم ولكن السبب فى اضلالهم هو فسقهم وظلمهم واسرافهم الى آخر تلك المعاصى والذنوب ٠

---

(٢٩) سورة الصف آية ٥

(٣٠) الأشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ص ١٩٨ ـ ٢٠١

(٣١) سورة البقرة اية ٢٦

(٣٢) سورة ابراهيم آية ٣٧

(٣٣) سورة غافر آية ٣٤

(٣٤) Mohamed Ali, The religin of Islam PP. 331.

والفكرة الأخرى التى قال بها الأشاعرة من أن الله سبحانه وتعالى يختم على قلوب بعض الناس بينما يشرح صدور الآخرين هى فكرة ليست صحيحة فكل الناس مخلوقين انقياء بلا ذنوب وهذا ما يعبر عنه تعاليم الاسلام فالقرآن يقول « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون »(٣٥) وبناءا على هذا فكل الناس مخلوقين أنقياء على الفطرة وهو ما يشرحه حديث النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفكرة أن بعض الناس مخلوقين مختوم على قلوبهم تخالف تلك التعاليم .

فعندما يتحدث القرآن عن ختم بعض القلوب فان هذا يكون مع الأشرار المصرين على الذنوب الذين لا يكترثون بنداء النبى صلى الله عليه وسلم « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »(٣٦) فنلاحظ أن الختم هنا مرتبط بالمصرين الذين لا يستمعون لنذير النبى صلى الله عليه وسلم ويرفضون أن يفتحوا قلوبهم لاستقبال الايمان وأيضا يقولون «قلوبنا فى أكنة مما تدعوننا اليه وفى آذانناوقر ومن بيننا وبينكحجاب(٣٧) فالشخص الذى يغلق على نفسه أبواب بيتهفهو طبيعيا سيكون فى ظلام ونفس الحالة تماما فالذين يغلقون على أنفسهم أبواب قلوبهم فالنتيجة الطبيعية هو الانتهاء الى الختم(٣٨) .

---

(٣٥) سورة الروم آية ٣٠
(٣٦) سورة البقرة آية ٦ ــ ٧
(٣٧) سورة فصلت آية ٥
(٣٨) Mohamed Ali. The religion of Islam PP, 333 — 335.

فالضلال والختم هو نتيجة لأعمال الانسان فالانسان مسئول عن أعماله مكلف بها وعليه أن يسير فى طريق الهدى فيشرح الله صدره أو طريق الضلال فيختم الله على قلبه فالانسان هو سبب الهدى والضلال والله سبحانه وتعالى يريد المهتدين هدى ويضـــل الذين يريدون الضلال ويصرون على افعالهم الضالة فالله تعالى لا يريد ظلما للعالمين ٠

ولايمكن أن نفسر اخلاقيا الهدى والضلال والختم اذا كان الله سبحانه وتعالى هو المسبب لهم كما ذهب الأشاعرة لأنه ستنتفى مسئولية الانسان عن افعاله وستصبح قاعدة المدح والذم غير مفهومة وأيضا لايمكن تفسير الثواب والعقاب كما أن نسبة الضلال والختم الى الله سبحانه وتعالى تنفى عنه صفة العدل والله تعالى لا ينسب اليه ظلم أو نقص لأنه سبحانه المنزه الكامل ٠

الفصـــل الســـابع

الارزاق

١ ـ معنى الرزق :

الرزق عند الأشاعرة هو كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أم حراما ومعنى ذلك أن الرزق ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى أو بغيره مباحا كان أو حراما(١) وهذا خلافا لقول المعتزلة أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام وأن الله سبحانه انما رزق الذى ملكه اياهم دون الذى غصبه(٢) ٠

وذهب بعض المعتزلة الى أن الرزق هو الملك ورزق كل موجود ملكه وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك البارى تعالى رزقا له من حيث كان ملكا له فلم يجدوا عن ذلك انفصالا وزاد المتأخرون فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك البارى تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع والرب تعالى متقدس عنه ويلزمهم مع

---

(١) الايجى ـ المواقف ص ٥٢٦

(٢) الاشعرى ـ مقالات الاسلامية ـ الجزء الاول ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ص ٢٩٦

هذا التقييد أن يقولوا : لا يدر على البهائم رزق الله تعالى فانها لا تتصف بالملك وان اتصفت بالانتفاع • وقد قال الله تعالى « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها »(٣) ، فاذا بطل ما قالوه لم يبق الا صرف الرزق الى الانتفاع من غير رعاية الملك(٤) •

٢ ـ الله يرزق الحلال والحرام :

اذن فالأشاعرة ينفون أن الرزق هو امتلاك الشىء بل الانتفاع به كما ينفون قول المعتزلة أن الله لا يرزق الحرام فالله تعالى يرزق الحلال والحرام على السواء •

وهذا ما يستدل عليه الأشعرى بقوله :

ويقال لهم خبرونا عمن اغتصب طعاما فأكله حراما ، هل رزقه الله ذلك الحرام ؟

فان قالوا : نعم تركوا القدر وان قالوا : لا ، قيل لهم : فمن أكل جميع عمره الحرام فما رزقه الله شيئا اغتذى به جسمه •

ويقال لهم : فاذا كان غيره يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه اياه الى أن مات فرازق هذا الانسان عندكم غير الله وفى هذا اقرار منهم أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وأن الناس تنبت لحومهم وتشد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به •

---

(٣) سورة هود آية ٦

(٤) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د • محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ص ٣٦٤

واذا قلتم ان الله لم يرزقه الحرام لزمكم أن الله لم يغذه به ولا جعله قواما لجسمه وأن لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو ممن رزقه الحرام وهذا كفر عظيم ان احتملوا ٠

ويفرق الأشعرى بين الرزق وبين امتلاك الشيء فيقول : ويقال لهم : لم أبيتم أن يرزق الله الحرام ؟ فان قالوا : لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام ٠

يقال لهم : خبرونا عن الطفل الذى يتغذى من لبن أمه وعن البهيمة التى ترعى الحشيش من يرزقها لك ؟

فان قالوا : الله تعالى ٠

قيل لهم : فمن ملكها وهل للبهيمة ملك ؟

فان قالوا : لا

قيل لهم : فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام وقد يرزق الله الشيء ولا يملكه ؟

ويقال لهم : هل اقدر الله العبد على الحرام ؟ ولم يملكه اياه

فمن قولهم : نعم ٠ يقال لهم : فما انكرتم أن يرزقه الله الحرام وان لم يملكه اياه ؟(٥) ٠

٣ ـ الأسعار فعل الله تعالى :

والأسعار عند الأشاعرة كلها جارية على حكم الله تعالى وهى اثبات اقدار ابدال الأشياء اذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه

---

(٥) الأشعرى ـ الابانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧

من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعى وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى اذ لا مخترع سواه وهذا بخلاف قول المعتزلة بأن السعر من أفعال العباد(٦) ٠

ويبين القاضى الباقلانى أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله تعالى ٠ الذى يخلق الرغائب فى شرائه ويوفر الدواعى على احتكاره لا لقلة ولا لكثرة ولأنه طبع الخلق على حاجتهم الى تناول الأغذية التى لولا حاجتهم اليها لم يكترث بها ولا فكر فيها » ٠ فلا توجد اذن أسباب اقتصادية من عرض وطلب أو وفرة ٠ وندرة هى المؤثرة فى رخص أسعار الحاجيات أو غلائها لأن فى ذلك قولا بأن ثمة فاعلا (هو هنا الأسباب الاقتصادية) غير الله ويفسر ذلك بأن الله هو الذى يخلق الحاجات فى الناس فلو لم يخلقها لما حدث اقبال على ما يشبعها ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع أو زاد منها فتقل ويزداد سعرها » ٠٠

فاذا قيل له : لكن لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم لغلت أسعارهم وقل ما فى ايديهم ولصلح أن يقال « ان السلطان أغلى أسعارهم » يرد على ذلك فيقول : قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار ولكن يقال « ان السلطان أغلى أسعارهم مجازا واتساعا » كما يقال « قد أماتهم السلطان جوعا وضرا وهزلا وقد قتلهم بالحصار » وهو فى الحقيقة لم يفعل بهم موتا ولا قتلا ، انما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم وان نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازا » ٠

---

(٦) الجوينى ــ الارشاد ــ د ٠ تحقيق د ٠ محمد يوسف موسى ، د ٠ على عبد المنعم ص ٣٦٧

فان عادوا وقالوا « يجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذى أوقع الحصار لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء ـ قيل لهم ـ ليس الأمر كما ظننتم لأنهم لو لم يطبعوا طبعا يحتاجون معه الى المأكول والمشروب لم يمس أطعمتهم شيء من الغلاء . فعلم أنه واقع من فعل طبعهم على الحاجة الى الغذاء ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا اليه ـ وهذا أولى وأحرى » ومع أنه (أى ولو أنه) خلق الزهد فيهم عن الاغتذاء وايثار الموت لما اشتروا ما عندهم وان قل بقليل ولا كثير » وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذى يوقع الحصار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام » ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم « لو جب اذا ماتوا جوعاً عند الحصار أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم واذ رفع ذلك عنهم وأمدهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم لوجب أن يكون هو أحياهم » فدل ما وصفناه على أن جميع هذه الأشعار من الله تعالى(٧) .

٤ ـ نظــــرة نقـــدية :

وما ذهب اليه الأشاعرة من أنه ليس بالضرورى اذا رزق الله تعالى الحرام أن يملك الحرام نظرة صحيحة لأن الله سبحانه وتعالى يملك الرزق والعباد يتصرفون فى هذا الرزق بطريق الحلال أو الحرام ومن ثم يتصف هذا الغذاء أو هذا المال بالحرام أو الحلال فالمال مال الله تعالى والانسان مستخلف فيه « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه »(٨) .

---

(٧) د . عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين ـ الجزء الاول ص ٦١٩ ـ ٦٢٠

(٨) سورة الحديد آية ٧

ولكن الأشاعرة اذا وصلوا الى أن الله يملك الرزق الحلال والحرام فانهم يرتبون على ذلك أن الله سبحانه وتعالى هو المسبب والمسئول عن هذا الحلال والحرام وليس العباد فالله تعالى مثلا هو المسئول عن غلاء الأسعار ورخصها وكثرة الغذاء وقلته ولا اختيار للعبد فى ذلك ومعنى هذا نفى المسئولية الخلقية عن الانسان لأنه ليس مسئولا عن هذا الفعل الحلال أو هذا الفعل الحرام بل يؤدى هذا القول الى تعطيل الانسان لعمل أى جهد(٩) ، فالكسب ـ كما يقول ابن خلدون ـ انما يكون بالسعى فى الاقتناء والقصد الى التحصيل فلابد فى الرزق من سعى وعمل(١٠) ٠

ولذلك نجد القاضى عبد الجبار ينعى على جماعة من المتآكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة خالفوا فى هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح ٠ واحتجوا لذلك بوجهين : أحدهما : هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه والثانى هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن يغصبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعـــانهم على الظلم وذلك قبيح وهذا الذى ذكروه بخلاف ما فى العقول ٠

أما قولهم ان الطلب ينافى التوكل ويضاده فمحال ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا من جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح فى طلب المعيشة من حله ٠

---

(٩) Alfred Juillume — Islam PP. 134.

(١٠) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص ٣٣٢

وأما قولهم : ان ذلك فى الحكم كأنه أعان الظلمة على ظلمهم فيجب قبحه فمما تدفعه العقول ، وقد تقرر فى عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبا للأرباح يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر انما يتجر ليربح على درهم درهما أو أقل من ذلك أو أكثر ، لا ليغصبه السلطان وكذلك الزارع فانه انما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة أضعافها لا ليحوزها الجورة والظلمة فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال : أن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب اعانة الظلمة على ظلمهم(١١) .

وأيضا يؤدى قول الأشاعرة بأن غلاء الأسعار ورخصها من فعل الله تعالى الى زيادة احتكار التجـار للسـلع وبيعها بأغلى الأسعار دون مراعاة لأحوال الناس وظروفهم المادية اعتمادا على أن الله تعالى هو الذى يفعل ذلك وليس الانسان .

---

(١١) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص ٧٧٨٦ ـ ٧٨٧

الفصل الثامن

الايمان

الايمان فعل داخلى للانسان فهو يؤمن بعقله وارادته ومن ثم فهذا الايمان يؤثر على سلوكه وأفعاله الخارجية فيسلك سـلوكا معينا من شأنه أن نطلق على هذا الشخص لفظ المؤمن أما الكفر فهو رفض للشريعة وعدم الاقرار بها وعصيانها وهذا بالطبع يؤثر على سلوك الشخص الفاعل لهذا فنطلق عليه لفظ الكافر ٠

فالايمان اظهار الخضوع والقبول للشىء المؤمن به واعتقاده وتصديقه بالقلب فالايمان على هذا توثيق للعلاقة النفسـية بين الانسان وبين ما يؤمنبه واعطاء هذه العلاقة أو الصلة نوعا من القداسة بحيث لا يصل اليها شك أو ارتياب ، قداسة تتعالى عن الروابط الأخرى المعروفة بين البشر حتى تجعل صدور الاساءة من المؤمن به الى المؤمن معادلة لصدور الاحسان ٠

فالمؤمن بشىء ما ينظر اليه بعين احساسه وتصوره وشعوره على أنه كمال مطلق ولو بدا للآخرين أنه ليس كذلك وهذا هو منشأ التفاوت فى المعتقدات وسر اختلافها وتعددها لدى المؤمنين ٠

فالايمان الحق الثابت هو الذى يصاحب المرء فى جميع أحواله وأزمانه وهيئاته وأوضاعه لا يفارقه قيد أنملة فلا يتحول ولا يتبدل ٠

فالايمان لابد منه للانسان لأن الايمان بشيء ما حاجة من حاجات النفس لابد من تلبيتها وهو بعد ذلك قوة دافعة الى الأمام لا يقف أمامه شي متى كان صادقا خالصا لا يشوبه نفاق أو انحراف وبه كان ـ ماعرفنا وعرف التاريخ من حوادث التضحية والاستشهاد في سبيل ما يعتقده المرء حقا وبه أيضا صارت التضحية والاستشهاد أمرا عذبا تقبل عليها النفس في فرح واستبشار وتاريخ الدعاة في كل ميدان يؤيد ذلك[1] .

١ ـ الايمان في القرآن والسنة :

نجد القرآن الكريم يحدد صفات للمؤمنين فى أنحاء شتى من أجزائه ومن ذلك قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن الهو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين »[2] .

وقد يطلق الايمان فى القرآن والسنة بمعنى الاعتقاد القلبى والتصـــديق كما فى قوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين »[3] وفى قوله صلى الله عليه وسلم فى تعريف الايمان « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره »[4] .

---

(١) د . على عبد المنعم ـ الايمان كما يصـــوره الكتاب والســـنة ص ١٨ ـ ١٩

(٢) سورة المؤمنون آية ١ ـ ٧

(٣) سورة يوسف آية ١٧

(٤) د . عبد الفتاح اسماعيل ـ كتاب الايمان ص ١٨

وقد يقال بمعنى الاقرار والعمل معا ويكون العمل من جنس الايمان كما فى قوله تعالى « انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون »(٥) وفى قوله صلى الله عليه وسلم « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان »(٦) ٠

والايمان فى القرآن والسنة يزيد وينقص وذلك بذكر الله تعالى والتقوى والعمل الصالح كما فى قوله تعالى « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون »(٧) ومن الأحاديث الدالة على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان »(٨) ٠

٢ ـ معنى الايمـــان :

الايمان عند الأشاعرة هو التصديق فالايمان بالله تعالى هو التصديق به وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التى نزل بها القرآن ، قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه »(٩) وقال

---

(٥) سورة الحجرات آية ١٥

(٦) د ٠ محمد نعيم ياسين ـ الايمان ـ أركانه ـ حقيقته ـ نواقضه ص ٨٩

(٧) سورة الانفال آية ٢

(٨) د ٠ محمد نعيم ياسين ـ الايمان ـ أركانه ـ حقيقته ـ نواقصه ص ٨٩ ٠

(٩) سورة ابراهيم آية ٤

تعالى « بلسان عربى مبين »(١٠) فلما كان الايمان فى اللغة التى انزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق قال الله تعالى « وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين »(١١) أى بمصدق لنا وقالوا جميعا « فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة » ويريدون يصدق بذلك وجب أن يكون الايمان هو ما كان عند أهل اللغة ايمانا وهو التصديق ٠

ولكن هل الفاسق الذى ياتى بالكبائر يعتبر مؤمنا يرد الأشعرى على ذلك بقوله : نعم ، مؤمن بايمانه فاسق بفسقه وكبيرته وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه كفر فهو كافر ومن كان منه فسق فهو فاسق ومن كان منه تصديق فهو مصدق وكذلك من كان منه الايمان فهو مؤمن ٠ ولو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا ايمان ولكان لا موحدا ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة وأيضا فاذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذى لم يفارقه ٠ وأيضا فقد كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم خوارج يكفرون مرتكبى الكبائر ومنهم أهل استقامة يقولون هو مؤمن بايمانه فاسق بكبيرته ، ولم يقل منهم قائل انه ليس بمؤمن ولا كافر قبل حدوث واصل بن عطاء حتى اعتزل واصل الأمة وخرج عن قولها فسمى معتزليا بمخالفته الاجماع فبعد من الاجماع قوله وما اتفق المسلمون عليه من أن العاصى من أهل القبلة لا يخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا يقضى ببطلان قوله وأيضا فلو جاز لقائل أن يقول : ان من

---

(١٠) سورة الشعراء آية ١٩٥

(١١) سورة يوسف آية ١٧

معه ايمان وأتى كبيرة فليس مؤمنا بل فاسقا لجاز لقائل ان يقول بل هو مؤمن بايمانه ولا يقال فاسق بفسـقه فان كان هذا القول مستحيلا لأنه لا يجوز فسق لا فاسق كان قولهم مستحيلا لأنه لايجوز ايمان لا مؤمن(١٢) ٠

اذن فاذا كان الايمان عند الأشاعرة هو التصديق فان مرتكب الكبيرة يعتبر مؤمنا وهذا الرأى للأشاعرة قريب الشبه من رأى المرجئة الذين ذهبوا الى أن الايمان هو المعرفة بالله وبرسله فمن عرف أن لا اله الا الله وأن محمداً رسـول الله فهو مؤمن ٠ فهم لا يعتبرون الأفعال الظاهرة من صلاة وصوم وحج وجهاد شرطا للايمان وحجتهم فى ذلك أن القرآن نزل باللغة العربية وفى هذه اللغة لفظ ايمان يعنى العقيدة أو التصديق والأفعال التى يقوم بها الانسان بواسطة جسمه لا تدعى ايمانا ولا اعتقادا ، فهذه الأفعال ليسـت الايمان وفى الحديث « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله بمعنى تصدق بهم ٠ وقد جاء فى القرآن حكاية عن أخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا »(١٣) أى بمصدق ما حدثناك ٠ فالايمان هو التصـديق لا الأفعال ولا الحركات الظاهرة وبالاعتماد على هذا التعريف امتنعت المرجئة عن الحكم على كفر أو ايمان الآخرين ليس فقط من المسلمين بل أيضا من غير المسلمين من يهود ومسيحيين ٠٠ الى جميع هؤلاء يمكنهم أن يكونوا مؤمنين حتى ولو قاموا بشرائع موسى وعيسى فى دار السلام اذ انه يمكنهم أن يكون عندهم الايمان بالله وهذا يكفى(١٤) ، الى أن الأشاعرة لم يصلوا الى حد قول

---

(١٢) الأشعرى ــ اللمع ــ تحقيق د ٠ حمودة غرابة ص ١٢٣ ــ ١٢٥.
(١٣) سورة يوسف آية ١٧
(١٤) د ٠ ألبير نصرى نادر ــ أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية ص ٣٤ ٠

المرجئة بأنه لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة فالأعمال وان كانت مغايرة للايمان عند الأشاعرة الا أنها شرط أساسى وجوهرى لكمال الانسان المسلم .

وما يراه الأشاعرة من أن الايمان هو التصديق القلبى دون العمل يخالف رأى الخوارج الذين رأوا أن العمل بأوامر الدين « من صلاة وصيام وصدق وعدل جزء من الايمان وليس الايمان الاعتقاد وحده فمن اعتقد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر كان كافرا وقد بالغ نافع بن الأزرق فكفر جميع من عدا فرقته وقال « انه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يأكلوا من ذبائح غيرهم ولا أن يتزوجوا منهم ولا يتوارث الخوارج وغيرهم وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان لا يقبل منهم الا الاسلام أو السيف(١٥) .

ونجد المعتزلة أيضا يدخلون العمل ضمن الايمان فالذى يعرف الشريعة ثم لا يعمل بمقتضاها لا يسمى مؤمنا ولكنه لا يعتبر كافرا لأنه يظل موحدا بل يعتبر فاسقا فمرتكب الكبيرة عند المعتزلة فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان وهى منزلة الفسق وهذا أصل من أصول المعتزلة وهو المبدأ الذى انفصل على أساسه واصل بن عطاء عن أستاذه الحسن البصرى وذلك أنه حكم على المسلم الذى يرتكب الكبيرة دون الشرك بأنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق وجعل الفسق منزلة مستقلة عن منزلتى الكفر والايمان تقع بينهما فيكون الفاسق دون المؤمن وخير من الكافر .

ويفسر لنا الخياط قول واصل أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا

---

(١٥) أحمد أمين ـ فجر الاسلام ص ٢٨٥

أو كافرا ولكنه فاسقا فالخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره كافر وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره مؤمن وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق فقال لهم واصل : قد أجمعتم أن سميتم صــــاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح باجماعكم وقد نطق القرآن — فى آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به ٠

وما تفرد به كل فريق منكم به الأسماء فدعوى لا تقبل منه الا ببينة منه كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ٠ ثم قال واصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة فى القرآن على ضربين ٠ قال الله عز وجل « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(١٦) فهذا حكم الله فى أهل الكتاب وهو زائل عن أصحاب الكبيرة ٠

وقال « فاذا لقيتم الذين كفروا فضــــرب الرقاب حتى اذا أثخنتموهم فشدوا الوثائق فاما منا بعد واما فداء »(١٧) فهذا حكم الله فى مشركى العرب وفى كل كافر سوى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة ٠ ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون فى مقابر أهل القبلة وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة ٠

---

(١٦) سورة التوبة آية ٢٩

(١٧) سورة محمد آية ٤

وحكم الله فى المنافق أنه ان استمر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم وان أظهر كفره أستتيب فان تاب والا قتل وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة ٠

وحكم الله فى المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة ٠ قال الله جل ذكره : الله ولى الذين آمنوا »(١٨) وقال « والله ولى المؤمنين »(١٩) وقال « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا »(٢٠) وقال « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار »(٢١) وقال « يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه »(٢٢) ٠

وحكم الله فى صاحب الكبيرة فى كتابه أن لعنه وبرئ منه وأعد له عذابا عظيما فقال : « الا لعنة الله على الظالمين »(٢٣) وقال : « ان الفجار لفى جحيم »(٢٤) وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه فى كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجبت أنه ليس بمنافق فى زوال أحكام المنافقين عنه فى سنة رسول الله صلى الله

---

(١٨) سورة البقرة آية ٢٥٧

(١٩) سورة آل عمران آية ٦٨

(٢٠) سورة الاحزاب آية ٤٧

(٢١) سورة التوبة آية ٧٢

(٢٢) سورة التحريم آية ٨

(٢٣) سورة هود آية ١٨

(٢٤) سورة الانفطار آية ١٤

عليه وسلم ووجب أنه فاسق فاجر لاجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له فى كتابه(٢٥) ٠

واذا كان الايمان عند الأشاعرة هو التصديق والاعتقاد القلبى فاننا نجد فخر الدين الرازى يبرهن على ذلك بعدة أدلة ٠

الأول : أنه تعالى جعل محل الايمان هو القلب لقوله تعالى « الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان »(٢٦) وقال تعالى « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم »(٢٧) وقال تعالى « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان »(٢٨) ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد ٠

الثانى : أنه كلما ذكر الايمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهرا ٠

الثالث : أنه أثبت الايمان مع الكبائر فقال تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم »(٢٩) وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى »(٣٠) فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن وقال تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله »(٣١) فسمى الباغى مؤمنا(٣٢) ٠

---

(٢٥) الخياط ـ الانتصار ـ تحقيق د ٠ نيبرج ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٢٦) سورة النحل آية ١٠٦
(٢٧) سورة الحجرات آية ١٤
(٢٨) سورة المجادلة آية ٢٢
(٢٩) الانعام آية ٨٢
(٣٠) سورة البقرة آية ١٨٧
(٣١) سورة الحجرات آية ٩
(٣٢) الرازى ـ أصول الدين ص ١٢٧.

فالمؤمن عند الأشاعرة هو المصدق بالله تعالى وهو المقر بوحدانية الله سبحانه وهذا قد أتى بأعظم الخيرات وهى وحدانية الله سبحانه تعالى ولذلك يطلق عليه لفظ المؤمن وشتان بينه وبين الكافر الذى أتى بأقبح الشر وهو انكار الألوهية لله تعالى ومع هذا فاذا كان الأشاعرة قد عرفوا الايمان بأنه التصديق أو الاعتقاد فليس معنى هذا عندهم أنه يكفى لكمال الانسان المسلم بل أضافوا اليه العمل وان كان هذا العمل ليس داخلا فى معنى الايمان ٠

فالأشاعرة هنا قد رفعوا من شأن القيمة الانسانية عندما قرنوا الايمان بوحدانية الله تعالى فلم يخرجوا مرتكب الكبيرة من دائرة الايمان الى دائرة الكفر كما فعلت الخوارج أو الى دائرة الفسق كما فعلت المعتزلة بل ظل مرتكب الكبيرة مؤمنا مادام مقرا بوحدانية الله تعالى وان كان الأشاعرة لم يغفلوا قيمة العمل للثواب والعقاب وللتقرب من الله تعالى وابتغاء وجهه سبحانه ٠

٣ ـ زيادة الايمان ونقصانه :

واذا ذهب الأشاعرة الى أن الايمان هو التصديق والاعتقاد فانهم يرتبون على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص وهذا قول المرجئة أيضا ورأى الأشاعرة هذا يخالف رأى الخوارج والمعتزلة معا فانهما اذا أدخلا العمل ضمن الايمان فان الايمان بالتالى سيزيد وينقص بقول امام الحرمين الجوينى فى ذلك : فان قيل : فما قولكم فى زيادة الايمان ونقصانه ٠

قلنا : اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا فلا يبعد على ذلك اطلاق القول بأن الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا مما لا نؤثره ٠

فان قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون أيمان منهمك فى فسـقه كايمان النبى صلى الله ليه وسلم ٠

قلنا : النبى صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك واختلاج الريب ٠ والتصديق عرض لا يبقى وهو متوال للنبى صلى الله عليه وسلم ثابت لغيره فى بعض الأوقات زائل عنه فى أوقات الفترات فيثبت للنبى صلى الله عليه وسلم أعداد من التصديق لا يثبت لغيره آلا بعضها فيكون ايمان بذلك أكثر فلو وصف الايمان بالزيادة والنقصان وأريد بذلك ما ذكرناه لكان مستقيما(٣٣) ٠

والحقيقة أنه سواء كان الايمان اعتقادا أو اعتقادا وعملا فانه يزيد وينقص يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى فالأعمال الصـالحة تزيد الايمان قوة والأعمال غير الصـالحة تنقص الايمان وتجعله ضعيفا فليس من المعقول أن يكون ايمان الانسان الذى يصلى كايمان الانسان الذى لا يصلى أو كايمان الانسان الذى يعصى ربه فالعمل يؤثر فى نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء فى نماء الأشجار ولذلك قال الله تعالى « فزادتهم ايمانا »(٣٤) وقال الله تعالى « ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم »(٣٥) وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى بعض الأخبار « الايمان يزيد وينقص » وذلك بتأثير الطاعات فى القلب(٣٦) ٠

---

(٣٣) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د ٠ محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠
(٣٤) سورة التوبة آية ١٢٤
(٣٥) سورة الفتح آية ٤
(٣٦) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء الثانى ص ٢٩ ٠

٤ ـ الايمان والاسلام :

واذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى معنى الايمان فانهم قد بحثوا أيضا فى معنى الاسلام وفى الصلة بين المعنيين وهل معنى الاسلام هو معنى الايمان أو هل يختلف المعنيان أو يتداخلان فيصبح أحدهما جزء من الآخر · ونجد عند حجة الاسلام الغزالى هذا التحليل لمعانى الايمان والاسلام والصلة بين الاثنين ·

ففى موجب اللغة أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا »(٣٧) أى بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد · وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه · وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق القلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح · فموجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص فكأن الايمان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا ·

والحق أن الشرع قد ورد باستعمالها على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل ·

أما الترادف ففى قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين »(٣٨) ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد · وقال تعالى « ياقوم ان كنتم آمنتم بالله

---

(٣٧) سورة يوسف آية ١٧

(٣٨) سورة الزاريات آية ٣٦

فعليه توكلوا أن كنتم مسلمين »(٣٩) وقال صلى الله عليه وسلم « بنى الاسلام على خمس » وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس . وأما الاختلاف فقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسـلمنا »(٤٠) ومعنـاه استسلمنا فى الظاهر فأراد وبالايمان هاهنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح .. وفى حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره » فقال : فما الاسلام ، فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل . وفى الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاءا ولم يعط الآخر فقال له سـعد : يارسـول الله تركت فلانا لم تعطـه وهو مؤمن . فقال صلى الله ليه وسـلم : أو مسـلم فأعاد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما التداخل فما روى ايضا أنه سئل فقيل « أى الأعمال أفضل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم « الاسلام » فقال « أى الاسلام أفضل » فقال صلى الله عليه وسلم « الايمان » وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل وهو أوفق الاستعمالات فى اللغة لأن الايمان عمل من الأعمال وهو أفضلها والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة .

---

(٣٩) سورة يونس آية ٨٤

(٤٠) سورة الحجرات اية ١٤ .

أما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهذا موفق للغة. والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهذا أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه . فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا(٤١) وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث سعد « أو مسلم » لأنه فضل أحدهما على الآخر ويريد الاختلاف تفاضل المسميين .

وأما التداخل فموافق أيضا للغة فى خصوص الايمان وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل فى الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذى عيناه بالتداخل وهو موافق للغة فى خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل . وعلى هذا خرج قوله « الايمان » فى جواب قول السائل : أى الاسلام أفضل ؟ لأنه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فأدخله فيه .

وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بأن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف فى الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر فى معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته . وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم

---

(٤١) سورة الحجرات آية ١٤.

الاسلام ومطابقا له فلا يزيد ولا ينقص وعليه خرج قوله « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين »(٤٢) ٠

٥ ـ نظــــرة نقــــدية :

وما يقوله الامام الغزالى هو الحق فان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فالاسلام اعم والايمان اخص فاننا فى العادة لا نكتف بالايمان فى الدين اذا قلنا انه مجرد الاعتقاد لأنه سيبقى هناك الأعمال وهى من اساسيات الاسلام فاذا كنا نطلق على الايمان الاعتقاد القلبى فاننا لا نستطيع أن نطلق هذا على الاسلام لأنه يشمل الاعتقاد القلبى والأعمال الظاهرة ايضا وبذلك يكون الاسلام هو الايمان والعمل معا فالاسلام يطلق على الدين ككل كما فى قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام »(٤٣) والدين ليس اعتقادا فقط ولكنه اعتقاد وعمل ٠

---

(٤٢) الغزالى ـ أحياء علوم الدين ـ الجزء الثانى ص ١١ ـ ١٣
(٤٣) سورة آل عمرة آية ١٩

الفصـــل التاســـع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١ ـ معنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

المعروف هو الشيء الحسن والمنكر هو الشيء القبيح واذا كان من الممكن ان نطلق على الارادة والقدرة والكسب الأخلاق النظرية فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعتبر أخلاقا عملية فهو يخرج الفعل أو السلوك من المجال النظرى الى التطبيق العملى عند الفرد وعند المجتمع ٠

٢ ـ وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الأشاعرة واجبان ويستدل الأشاعرة على ذلك بعد اجماع الأمة عليه واشارات العقول السليمة بالقرآن والسنة ، أما الآيات فقوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »(١) ففى الآية بيان الايجاب فان قوله تعالى (ولتكن) أمر وظاهر الأمر الايجاب وفيها بيان أن الفلاح منوط به ، اذ حصر

---

(١) سورة آل عمران آية ١٠٤

وقال (وأولئك هم المفلحون) وفيها بيا نأنه فرض كفاية لافرض عين وأنه اذا قام به أمة سقط الفرض عن الآخرين ، اذ لم يقل كونوا كلكم آمرين بالمعروف بل قال (ولتكن منكم أمة) فاذا مهما قام به واحد أو جماعة سـقط الحرج عن الآخرين ، واختص الفلاح بالقائمين به المباشرين وان تقاعد عنه الخلق أجمعون عم الحرج كافة القادرين عليه لا محالة . وقال تعالى « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين »(٢) فلم يشهد لهم بالصلاح بمجرد الايمان بالله واليوم الآخر حتى أضاف اليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقال تعالى « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة »(٣)

فقد نعت المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، فالذى هجر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خارج عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين فى هذه الآية . وقال تعالى « لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون»(٤) وهذا غاية التشديد اذ علل استحقاقهم للعنة بتركهم النهى عن المنكر . وقال عز وجل « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعـروف وتنهون عن المنكر »(٥) وهذا يدل على فضيلة الأمر بالمعروف والنهى

---

(٢) سورة آل عمران آية ١١٣ ـ ١١٤

(٣) سورة التوبة آية ٧١

(٤) سورة المائدة آية ٧٨ ـ ٧٩

(٥) سورة آل عمران آية ١١٠

عن المنكر ، اذ بين أنهم كانوا خير أمة أخرجت للناس . وقال تعالى « الذين ان مكناهم فى الأرض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »(٦) فقرن ذلك بالصلاة والزكاة فى نعت الصالحين والمؤمنين . وقال تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان »(٧) . وقال تعالى « لا خير فى كثير من نجواهم الا من أمر بصدقه أو معروف أو اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما »(٨) .

وأما بالسنة فقول النبى صلى الله عليه وسلم « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم »(٩) .

واذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا أننا نجد الايجى بعد ذلك يقوم بتقسيم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الى قسمين واجب ومندوب ، فانه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا .

ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه(١٠) .

---

(٦) سورة الحج آية ٤١

(٧) سورة المائدة آية ٢

(٨) سورة النساء آية ١١٤

(٩) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء السابع ص ٥ ـ ٧

(١٠) الايجي ـ المواقف ص ٦١٨

والروافض لا يجوزوا الأمر بالمعروف مالم يخرج الامام المعصوم وهو الامام الحق عندهم ويرد الأشاعرة على ذلك بأنهم اذا جاءوا الى القضاء طالبين لحقوقهم فى دمائهم وأموالهم فان نصرتهم أمر بالمعروف واستخراج حقوقهم من أيدى من ظلمهم نهى عن المنكر ، وطلبهم لحقهم من جملة المعروف ، وما هذا زمان النهى عن الظلم وطلب الحقوق لأن الامام الحق بعد لم يخرج فان قيل فى الأمر بالمعروف اثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه ولذلك لم يثبت للكافر على المسلم مع كونه حقا فينفى أن لا يثبت لآحاد الرعية الا بتفويض من الولى وصاحب الأمر ٠

فنقول : أما الكافر ممنوع لما فيه من السلطنة وعز الاحتكام والكافر ذليل فلا يستحق أن ينال عز التحكم على المسلم وأما آحاد المسلمين فيستحقون هذا العز بالدين والمعرفة وما فيه من عز السلطنة والاحتكام لايحوج الى تفويض كفر التعليم والتعريف ، اذ لا خلاف فى أن تعريف التحريم والايجاب لمن هو جاهل ومقدم على المنكر بجهله لا يحتاج الى اذن الموالى وفيه عز الارشاد وعلى المعرف ذل التجهيل وذلك يكفى فيه مجرد الدين وكذلك النهى(١١) ٠

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من أصول المعتزلة :

واذا كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الأشاعرة من الفروع فاننا نجده عند المعتزلة أصلا من أصولهم ، وقد أوجب المعتزلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكنهم اختلفوا فى وجوبه سمعا وعقلا فذهب أبو على الجبائى الى أنه يعلم عقلا وسمعا أما أبو هاشم فيذهب الى أنه انما يعلم سمعا الا فى موضع واحد وهو أن يشاهد

---

(١١) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء السابع ص ١٩

واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد فيلزمك النهى عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس(١٢) ٠

ونجد القاضى عبد الجبار يضع شـــروطا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب بوجودها ويسقط بزاوالها :

الأول : ان يعلم أن المأمور به معروف وأن النهى عنه منكر لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أنه يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز ، وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم ٠

الثانى : ان يعلم أن المنكر حاضر كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة والمعازف جامعة وغلبة الظن تقوم مقام العـــلم مهنا ٠

الثالث : أن يعلم أن ذلك لا يؤدى الى مضرة أعظم منه ، فانه لو علم أو غلب فى ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى الى قتل جماعة من المسلمين أواحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن ٠

الرابع : أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثير حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب ٠ وفى أن ذلك هل يحسن اذا لم يجب كلام ٠ فقال بعضهمانه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير الى الدين ، وقال الآخرون يقبح لأنه عبث ٠

الخامس : أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى الى مضرة فى ماله أو فى نفسه الا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص ٠ فان

---

(١٢) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمســة ـ تحقيق د ٠ عبد الكريم عثمان ص ١٤١.

كأن المرء بحيث لا يؤثر فى حاله الشتم والضرب فانه لايكاد يسقط عنه ، وان كان ممن يؤثر ذلك فى حاله ويحط مرتبته فانه لا يجب • وفى أن ذلك هل يحسن ، ينظر ، فان كان الرجل ممن يكون فى تحمله لتلك المذلة اعزاز الدين حسن والا فلا •

وعلى هذا يجمل ما كان من الحسين بن على عليهما السلام لما كان فى صبره على ما صبر اعزازا لدين الله عز وجل ولهذا نباهى به سائر الأمم فنقول : لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وسلم الا سبط واحد فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل فى ذلك(١٣) •

ويبين القاضى عبد الجبار أن المقصود بالأمر بالمعروف ايقاع المعروف وبالنهى عن المنكر زوال المنكر ، فاذا ارتفع الفرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه الى الأمر الصعب • وهذا مما يعلم عقلا وشرعا ، أما عقلا فلأن الواحد منا اذا أمكنه تحصيل الفرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب • وأما الشرع فهو قوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما • فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله »(١٤) فالله تعالى أمر باصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه الى أن انتهى الى المقاتلة(١٥) •

ويذهب أبو على الجبائى ويتابعه فى ذلك القاضى عبد الجبار الى أن المعروف على قسمين : احدهما واجب والآخر ليس بواجب •

---

(١٣) المرجع السابق ص ١٤٢ ـ ١٤٣
(١٤) سورة الحجراة آية ٩
(١٥) المرجع السابق ص ١٤٤

فالأمر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وذلك لأن حال الأمر لا يزيد فى الوجوب والحسن على حال المأمور به · هذا فى المعروف وأما المنكر فكله من باب واحد فى أنه يجب النهى عن جميعه عند استكمال الشرائط · وليس لقائل أن يقول ان من المناكير ما يكون صغيرة ، فكيف يلزم النهى عنها لأنه مامن صغيرة الا ويجوزها كبيرة ، فان النهى عن المنكر انما وجب لصحته والقبح ثابت فى الصغيرة شأنه فى الكبيرة ·

فان قيل : كيف يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن فى المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ، ومنها ماليس كذلك ·

والأصل فى الجواب عن ذلك أن الاجتهاد انما يدخل فى أن ذلك الشىء منكر أم لا ، فأما اذا ثبت كونه منكرا فلا مجال للاجتهاد فى وجوب النهى عنه(١٦) ·

وهناك فرق بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث أن فى الأمر بالمعروف يكفى مجرد الأمر به و لايلزمنا حمل من ضيعه عليه حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا ، وليس كذلك النهى عن المنكر فانه لايكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعا ولهذا فلو ظفر بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك فان الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين فان لم ينته خشنا له القول فان لم ينته ضربناه فان لم ينته قاتلناه الى أن يترك ذلك(١٧) ·

ويذهب القاضى عبد الجبار الى أن الأمر بالمعروف والنهى

---

(١٦) المرجع السابق ص ١٤٦
(١٧) المرجع السابق ص ٧٤٥

عن المنكر على ضربين : أحدهما مالا يقوم به الا الأئمة والثانى ما يقوم به كافة الناس ·

أما مالا يقوم به الا الأئمة فذلك كاقامة الحدود وحفظ بيضة الاسلام وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء وما أشبه ذلك وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا وما أشبه ذلك ولكن اذا كان هناك امام مفترض الطاعة فالرجوع اليه أولى(١٨) ·

٤ ـ أركان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

ونجد الامام الغزالى يقسم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الى أربعة أركان ، فالأركان فى الحسبة التى هى عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أربعة : المحتسب والمحتسب فيه والمحتسب عليه ونفس الاحتساب ، فهذه أركان ولكل واحد منها شروط :

الركن الأول : المحتسب :

وله شروط وهو أن يكون مكلفا مسلما قادرا عادلا فيخرج منه المجنون والصبى والكافر والعاجز ويدخل فيه آحاد الرعايا وانه لم يكونوا مأذونين فان الآيات والأخبار تدل على أن كل من رأى منكرا فسكت عليه عصى ، اذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة ·

---

(١٨) المرجع السابق ص ١٤٩

الركن الثانى : ما فيه الحسبة :

وهو كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلوم كونه منكرا بغير اجتهاد فكل ما هو فى محل الاجتهاد فلا حسبة فيه ،.فليس للحنفى أن ينكر على الشافعى أكله الضب والضبع ومتروك القسمة ولا للشافعى أن ينكر على الحنفى شربه النبيذ الذى ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوى الأرحام وجلوسه فى دار أخذها بشفعة الجوار الى غير ذلك من مجارى الاجتهاد .

وكونه منكرا نعنى به أن يكون محذور الوقوع فى الشرع وعدلنا لفظ المعصية الى هذا لأن المنكر أعم من المعصية ، اذ من رأى صبيا أو مجنونا يشرب الخمر فعليه أن يريق خمره ويمنعه وكذا ان رأى مجنونا يزنى بمجنونة أو بهيمة فعليه أن يمنعه منه وليس ذلك لتفاحش صورة الفعل وظهوره بين الناس بل لو صادف هذا المنكر فى خلوة لوجب المنع منه وهذا لا يسمى معصية فى حق المجنون ، اذ معصية لا عاصى بها محال فلفظ المنكر أدل عليه وأعم من لفظ المعصية ، وقد أدرجنا فى عموم هذا الصغيرة والكبيرة فلا تختص الحسبة بالكبائر بل كشف العورة فى الحمام والخلوة بالأجنبية واتباع النظر للنسوة الأجنبيات كل ذلك من الصغائر ويجب النهى عنها(١٩) .

الركن الثالث : المحتسب عليه :

وشرط أن يكون لصفة يصير الفعل الممنوع منه فى حقه منكرا وأقل ما يكفى فى ذلك أن يكون انسانا ولا يشترط كونه مكلفا ، اذ بينا أن الصبى لو شرب الخمر منع منه واحتسب عليه وان كان قبل

---

(١٩) الغزالى ـ احياء علوم الدين ـ الجزء السابق ص ٣٥ ـ ٣٦

البلوغ ولا يشترط كونه مميزا ، اذ بينا أن المجنون لو كان يزنى بمجنونة أو يأتى بهيمة لوجب منعه منه(٢٠) .

الركن الرابع : نفى الاحتساب :

وله درجات وآداب : أما الدرجة الأولى : وهى التعرف ونفى به طلب المعرفة بجريان المنكر وذلك منهى عنه وهو التجسس فلاينبغى أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر ولا أن يمس ما فى ثوبه ليعرف شكل المزمار ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجرى فى داره .. نعم ، لو أخبره عدلان ابتداء من غير استخبار بأن فلانا يشرب الخمر فى داره وبأن فى داره خمرا أعده للشرب فله اذ ذاك أن يدخل داره ولا يلزمه الاستئذان ويكون تخطى ملكه بالدخول للتوصل الى دفع المنكر ككسر رأسه بالضرب للمنع مهما احتاج اليه وان أخبره عدلان أو عدل واحد(٢١) .

الدرجة الثانية : التعريف : فان المنكر قد يقدم عليه المقدم بجهله واذا عرف أنه منكر تركه كالسوادى (الجاهل من أهل الريف) يصلى ولا يحسن الركوع والسجود فيعلم أن ذلك لجهله بأن هذا ليست بصلاة ولو رضى بأن لا يكون مصليا لترك أصل الصلاة فيجب تعريفه باللطف من غير عنف وذلك لأن فى ضمن التعريف نسبة الى الجهل والحمق والتجهيل ايذاء وقلنا يرضى الانسان بأن ينسب الى الجهل بالأمور لاسيما بالشرع(٢٢) .

---

(٢٠) المرجع السابق ص ٤١
(٢١) المرجع السابق ص ٤٤
(٢٢) المرجع السابق ص ٤٥

الدرجة الثالثة : النهى بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى وذلك فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكرا ·

الدرجة الرابعة : السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن وذلك يعدل اليه عند العجز عن المنع باللطف وظهور مبادىء الاصـــرار والاستهزاء بالوعظ والنصح ·

الدرجة الخامسة : التغيير باليد وذلك ككسر الملاهى واراقة الخمر وخلع الحرير من رأسه ومن بدنه ومنعه من الجلوس عليه ودفعه عن الجلوس على مال الغير ·

الدرجة السادسة : التهديد والتخويف كقوله دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك أو لأضربن رقبتك أو لآمرن بك وما أشبهه ، وهذا ينبغى أن يقدم على تحقيق الضرب اذا أمكن تقديمه ·

الدرجة السابعة : مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه شهر سلاح ، وذلك جائز للآحاد بشرط الضــرورة والاقتصار على قدر الحاجة فى الدفع فاذا اندفع المنكر فينبغى أن يكفى(٢٣) ·

الدرجة الثامنة : ان لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج فيه الى أعوان يشهرون السلاح ، وربما يستعين الفاسق أيضا بأعوانه · ويؤدى ذلك الى أن يتقابل الصفان ويتقاتلا فهذا قد ظهر الاختلاف فى احتياجه الى اذن الامام ·

---

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٠

فقال قائلون : لا يســـتقل آحاد الرعية بذلك لأنه يؤدى الى تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد ٠

وقال آخرون : لا يحتاج الى الاذن وهو الأقيس لأنه اذا جاز للآحاد الأمر بالمعروف وأوائل درجاته تجر الى ثوان ، والثوانى الى ثوالث وقد ينتهى لا محالة الى التضارب والتضـــارب يدعو الى التعاون فلا ينبغى أن يبالى بلوازم الأمر بالمعروف ومنتهاه تجنيد الجنود فى رضا الله ودفع معاصيه ، ونحن نجوز للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعا لأهل الكفر فكذلك قمع أهل الفساد جائز لأن الكافر لابأس بقتله ، والمسلم ان قتل فهو شهيد فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لابأس بقتله والمحتســـب المحق ان قتل مظلوما فهو شهيد(٢٤) ٠

واذا كان هناك درجات للاحتساب عند الغزالى فهناك أيضا آداب للمحتسب مصدرها ثلاث صفات ولعلنا نلاحظ هنا أن الصفات الأخلاقية هى الصفات الأساسية وهذه الصفات هى العلم والورع وحسن الخلق ، أما العلم فليعلم مواقع الحسبة وحدودها ومجاريها وموانعها ليقتصر على حد الشرع فيه ٠

والورع ليردعه عن مخالفة معلومه ، فما كل من علم عمل بعلمه بل ربما يعلم أنه مسرف فى الحسبة وزائد على الحد المأذون فيه شـــرعا ولكن يحمله عليه غرض من الأغراض ، وليكن كلامه ووعظه مقبولا فان الفاسق يهزأ به اذا احتسب ويورث ذلك جراءة عليه ٠

---

(٢٤) المرجع السابق ص ٥١

وأما حسن الخلق فليتمكن به من اللطف والرفق وهو أصل الباب وأسبابه والعلم والورع لايكفيان فيه ، فان الغضب اذا هاج لم يكن مجرد العلم والورع فى قمعه ما لم يكن فى الطبع قبوله بحسن الخلق ، وعلى التحقيق فلا ينم الورع الا مع حسن الخلق ، والقدرة على ضبط الشهوة والغضب وبه يصبر المحتسب على ما أصابه فى دين الله والا فاذا أصيب عرضه أو ماله أو نفسه بشتم أو ضرب نسى الحسبة وغفل عن دين الله واشتغل بنفسه بل ربما يقدم عليه ابتداء لطلب الجاه أو الاسم(٢٥) .

٥ ـ نظـــرة نقـــدية :

هذا ما نجده عند الأشاعرة من قولهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهذا الاتجاه الأخلاقى للأشاعرة يعتبر اتجاها عمليا فهو يضع الحدود والشروط للشخص الذى يقوم بهذه المهمة داخل المجتمع فكل مسلم يستطيع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر طالما يستطيع ذلك وبالشروط التى وضعها الأشاعرة ان الدين الاسلامى لا ينظر بعين الاعتبار الى الفرد فقط ولكن ينظر أيضا بعين الاعتبار الى الجماعة فالمسلم الحق لا يكفيه فقط أن يصلى ويصوم ويمتنع عن شرب الخمر ولكنه أيضا الذى يأمر الآخرين باقامة الصلاة والصوم وينهاهم عن شرب الخمر وبالجملة الذى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر « الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور »(٢٦) .

---

(٢٥)المرجع السابق ص ٥٢

(٢٦) سورة الحج آية ٤١

فالفرد لا يعيش فى عزلة عن مجتمعه ، فاذا كان المجتمع يؤثر فى الفرد فان الفرد أيضا يؤثر فى مجتمعه الذى يعيش فيه ولذلك يجب على المسلم ليس فقط أن يعمل بأوامر الله ونواهيه بل يجب أيضا أن ينقل هذه الأوامر والنواهى الى الآخرين وهذه هى الأخلاق الاجتماعية التى أتى بها الاسلام وذهب اليها الأشاعرة .

الفصـــل العـــاشر

الثـــواب والعقـــاب

١ ـ الثواب والعقاب فى القرآن :

ان التأكيد على البعث واليوم الآخر والثواب والعقاب من المسائل الايمانية التى أكد عليها الاسلام فالقرآن يربط بين الايمان واليوم الآخر « من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(١) وفى حديث النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » ٠

ومن مظاهر الاهتمام بالبعث واليوم الآخر اكثار ذكره فى القرآن حتى أننا لا نكاد نمر على صحيفة من صحائف القرآن الا ونجد فيها حديثا عن اليوم الآخر وما سـيكون فيه من الأحداث والأحوال بأساليب كثيرة ومتنوعة ، كذلك تجد القرآن يفصل أحوال ذلك اليوم تفصيلا قلما نجده فى أمور الغيب الأخرى ٠

ومن مظاهره أيضا كثرة ماسماه الله من الأسماء التى يدل كل واحد منها على ما سيقع فيه من الأهوال فمن أسمائه فى القرآن :

---

(١) سورة البقرة آية ٦٢

القيامة والساعة والآخرة ويوم الدين ويوم الحساب ويوم الفتح ويوم التلاق ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الخلود ويوم الخروج ويوم الحسرة ويوم التناد والآزفة والطامة والصاخة والحاقة والغاشية والواقعة وغيرها(٢) ٠

ومن أسباب التأكيد على البعث واليوم الآخر انكار الكافرين وتعجبهم واستغرابهم « ق ٠ والقرآن المجيد ، بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب، أئذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد »(٣) فيستبعدون عودتهم بعد موتهم وبعد أن يصيروا ترابا ٠

ونجد القرآن يرد عليهم في أكثر من موضع ويبين لهم أن الايمان بالمعاد لا ينكره العقل بل يؤيده فالذى أنشأ المخلوقات أول مرة من السهل عليه أن يعيدها أخرى بل له أمثلة فى حياة الناس وشواهد من صنع الخالق سبحانه وتعالى « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون ، أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم »(٤) ٠

وحكمة ذلك الاهتمام البالغ بالبعث واليوم الآخر ما فيه من جنة ونار وحساب وثواب وعقاب وفوز وخسران مما له أشد الأثر

---

(٢) د ٠ محمد نعيم ياسين ـ الايمان ـ اركانه ـ حقيقته ـ نواقضه ص ٤٣

(٣) سورة ق آية ١ ـ ٣

(٤) سورة يس آية ٧٨ ـ ٨١

فى توجيه الانسان وانضباطه والتزامه بالعمل الصالح وتقوى الله عز وجل وشتان ما بين اثنين : أحدهما لايعتقد ببعث ولا حساب على أعماله وأقواله ولا تفيده غير مصلحته الشخصية ومنفعته الذاتية ، وآخر يعتقد بيوم يحاكم فيه الانسان على أعماله وأقواله أمام أعدل العادلين فيثاب على الخير ويعاقب على الشر ، فالأول يفلت من أى ضابط سوى هواه وشهوته والغاية عنده غاية أنانية تبرر اية وسيلة وأى خلق وأى عمل مهما كان ضرره، والآخر منضبط فى حدود الحق والخير والصلاح وهو الأمور التى لها وزن واعتبار عند الله فى ذلك اليوم كما قال تعالى « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون »(٤) .

فالغرض من البعث هو اثابة المطيع وعقاب العـــاصى على أعمالهم التى فعلوها فى الدنيا سواء بالخير أو بالشر « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره »(٥) فالله سبحانه وتعالى عادل فى حكمه لا يظلم أحداً من العالمين « ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا »(٦) .

---

(٤) سورة الأعراف آية ٨ ـ ٩

(٥) سورة الزلزلة آية ٧ ـ ٨

(٦) سورة الكهف آية ٤٩

٢ ـ الرد على من ينكر اعادة المعدوم :

ولذلك نجد انه قبل ان يذهب الأشاعرة الى قولهم بثواب الطائع وعقاب العاصى يردون على من ينكر اعادة المعدوم وقد استدل هؤلاء بعدة ادلة على رأيهم :

الأول : أنه نفى محض فلا يحكم عليه بامكان العود .

الثاني : انه لو أمكن لوقع ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده .

الثالث : انه لو أمكن لأمكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معادا معا وهو محال(٧) .

ويرد البيضاوى على الاعتراض الأول بأن القول انه لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما أن يكون الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ، وأجيب عن الثانى بأن كل مثليه فهما متمايزان بالشخص فى الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا أى وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لايلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم أن يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض وأيضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق ، وأجيب عن الثالث بأن اعادة ذلك الوقت لاتستلزم

---

(٧) البيضاوى ـ مطالع الانظار ص ٢١٤

كونه مبتدأ فأن كون الشيء مبتدأ يعـــرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البته وهذا الأمر غير متحقق فى المعاد ، اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه أولا فلا يلزم أن يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقيل العدم كان مبتدأ أو يجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين(٨) •

فكان على الأشاعرة اذن أن يقولوا باعادة المعدوم قبل قولهم بالثواب والعقاب وهذه نتيجة منطقية لأنه لايمكنه أن يكون هناك ثواب للانسان الطائع وعقاب للعاصى الا اذا ذهبنا الى أن هناك بعث وعودة بعد الموت واعادة ذلك الشيء المعدوم ووجود الجنة والنار ومن ثم الثواب للمطيعين والعقاب للعاصين •

٣ ـ الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه :

والثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة وذهب الأشاعرة الى أن الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصـــول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولايكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية فانه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفقميسر لما خلق له وهو الطاعةوالعاصى ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد فى ذلك تاثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات فى جناته وفاءا بوعده قال عز من قائل « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا »(٩) ويعذب الكافر المعاند المعرض

---

(٨) المرجع السابق ص ٢١٥ ـ ٢١٦

(٩) سورة الكهف آية ١٠٧ ـ ١٠٨

عن الحق فى نيرانه أبدا بمقتضى وعيده فى قوله تعالى « أن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها »(١٠) ٠

ثم يستدل الأشاعرة على أن المؤمن العاصى لا يخلد فى النار بل يدخله الله الجنة بعد عقابه وذلك بعدة أدلة :

الأول : قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره »(١١) والمؤمن العاصى قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ولايرى الابعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده ٠

الثانى : قوله تعالى « قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا »(١٢) خص عنه الشرك بقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء(١٣) فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد ٠

الثالث : قوله عليه الصلاة والسلام « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » والمؤمن العاصى قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده(١٤) ٠

---

(١٠) سورة البينة آية ٦
(١١) سورة الزلزلة آية ٧
(١٢) سورة الزمر آية ٥٣
(١٣) سورة النساء آية ٤٨
(١٤) البيضاوى ـ مطالع الانظار ص ٢٢٤ ٠

وتذهب المعتزلة الى أن الثواب على الطـــاعة حق على الله تعـــــالى واجب عليه وذلك لوجهيـــه الأول أن الله تعـــــالى شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض والأول باطل لأن شرعها لا لفرض عبث وهو مستحيل والثانى لا يخلو اما أن يكون الغرض عائدا اليه أو عائدا الينا والأول باطل لاستحالة عودة الفوائد اليه والثانى وهو أن يكون الغرض عائدا الينا لا يخلو اما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر والثانى باطل لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم أولى لأنه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والأتعاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والأعضـــاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما تتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده واما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أى منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التى هى الغرض من التكاليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى ، الثانى قوله تعالى « وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون »(١٥) يدل على أن العمل سبب للثواب ٠

ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا بالنسبة للوجه الأول بانه لا غرض لفعل الله تعالى ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفى

---

(١٥) سورة الواقعة آية ٢٢ ـ ٢٤

أن يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر فى المعرفة لأجل ما سبق من نعمة وفى الجواب على الوجه الثانى أن الآية وهى قوله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى فلا نسلم أنه أجزاء الشىء يجب ترتبه عليه بل يكفى لاطـــلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له(١٦) .

ونجد المعتزلة والخوارج يوجبوا على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلاثة الأول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضى التسوية بين المطيع والعاصى لاستوائهما فى عدم العذاب والتسوية بينهما تنافى العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق ، الثانى أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لأنا لوشككنا فى العقاب على الفسوق وشهوة الفســـوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق الوصول الى المشـــتهيات مع الشك فى العقاب عليه ، الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى كقوله تعالى « وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا »(١٧) وقوله « ونسوق المجرمين الى جهنم وردا »(١٨) والحلف فى خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة فى النار .

ونجد الأشاعرة هنا لا يوجبون عقاب العاصى فى ردهم على الخوارج والمعتزلة فالجواب عن الاعـــتراض الأول أن العفو عن

---

(١٦) البيضاوى ـ مطالع الانظار ـ ص ٢٢١
(١٧) سورة الزمر آية ٧١
(١٨) سورة مريم آية ٨٦

العاصى لا يقتضى التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وان لم يعذب العاصى لكنه تعالى لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصى وعن الثانى أنه لا يلزم القطع بالعقاب فى الامتناع عن المعاصى فان تغليب طرفى العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد كاف فى الاحجام أى المنع وأيضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضى الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضى الاغراء أيضا وعن الثالث أنه لا يدل شىء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة فى نفسه بل غاية ما فى الباب أنها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب(١٩) ٠

وذهبت الخوارج الى أن من قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العذاب الأليم وصاروا الى أنه يتصف بكونه كافرا اذا اجترم ذنبا واحدا والمعتزلة وافقوا الخوارج فى المصير الى استحقاق الخلود ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين: أحدهما أنهملم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه بالايمان وزعموا أنه على منزلة بين المنزلين ورسـموه فيها بكونه فاسقا وفارقوهم من وجه آخر فقالوا استحقاق الخلود فى العقاب يختص بالكبائر وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج والمعتزلة قسموا الذنوب الى الصغائر والكبائر ٠

ويرد امام الحرمين الجوينى على الخوارج والمعتزلة فى قولهم أن مرتكب الكبيرة يخلد فى النار اذا لم يوفق الى التوبة فيقول : من أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم فاسد أصولكم فى العقول مستحيل فان مرجع العقول ومداركها الى أمثلة الشاهد ٠ ونحن نعلم أن من

---

(١٩) البيضاوى ـ مطالع الانظار ص ٣٢٢

خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس يحسن احباط جميع حسـناته بسيئة واحدة وان كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات فاحباط العقاب أحق وقد قال الله تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات »(٢٠) ٠

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها صحيح اداؤها والاصرار على الكبيرة لو كان بدرأ ثواب الطاعات لكان ينافى صـحتها كالردة ومفارقة السنة فانها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات ٠ ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققه دونها ٠

فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقضة فان الثواب يؤذن بالولاية والفسـوق ينافيها ٠ قلنا : لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعا بطاعته موقنا موحدا وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء ٠ ثم انما يتناقض اجتماع سمة المشاقة والموافقة فى الوقت الواحد ولا بعد فى المخالفة فى الشىء والموافقة فى غيره ٠ ثم ان لم يكن من الاحباط والاسقاط بد فهلا أحبطتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه ٠

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب فمما تمسكوا به قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجـزاؤه جهنم خـالدا فيها »(٢١) وقد كثر كلام المفسرين فى الآية وقد قال ابن عباس فى

---

(٢٠) سورة هود آية ١١٤
(٢١) سورة النساء آية ٩٣

تأويل الآية « ومن يقتل مؤمنا » مستحلا قتله والعمد على الحقيقة انما يصدر من المستـــتحل فأما مـ نيعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيجرئه هواه ويزعه اعتقاده فلا يقدم على الأمر الا خائفا وجلا وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصـــاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود وحيث ذكر الخـــلود لم يتعـــرض لوجوب القصاص وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل الذى لا تجرى عليه ظواهر الأحكام فان الحربى الذى لم يلتزم أحكامنا اذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص ٠

ثم ان الخلود وان كان ظاهرا فى التأبيد فليس هو نصا فيه وقد يطلق والمراد به امتداد مدة وتطاول أمد وعلى هذا التأويل تحيا الملوك بتخليد الملك وأصـــحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع ٠

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »(٢٢) ٠ وهذا نص فى موضع النزاع ولا سبيل الى حمل الآية على التوبة من وجهيه : أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة والثانى أنه تعالى فرق بين المشرك وبين ما دونه والتوبة عند الشرك تحبطه وتجبه كما أن التوبة عن المعاصى تسقط أوزارها(٢٣) ٠

والحق مع الامام الجوينى فانه ليس من المعقول أن تحبط أعمال المؤمن بارتكاب ذنب من الذنوب لم يوفق فى التوبة منه ويصبح

---

(٢٢) سورة النساء آية ٤٨

(٢٣) الجوينى ـ الارشاد ـ تحقيق د ٠ محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ص ٣٨٥ ـ ٣٨٩

مخلدا فى النار لأن هذا سيجعله مساويا للكافر الذى ينكر الألوهية وشتان بين الاثنين فهذا انسان يقر بالوحدانية لله تعالى وذاك منكر لوجود الله تعالى فالمؤمن أتى بأعظم الخير والكافر أتى بأقبح الشر وفى الحديث يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى « أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان »(٢٤) والانسان ليس معصوما من الخطأ وليس هناك انسان خاليا من الذنوب وهذا الانسان المؤمن الذى عاش حياته طائعا لله ثم أذنب ذنبا من الذنوب ليس من العقل والحكمة أن يحبط الله أعماله الطيبة بهذا الذنب فالله تعالى رحيم بعباده وقد سبقت رحمته غضبه « نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب الأليم »(٢٥) ولذلك فرأى الخوارج والمعتزلة يتنافى مع الناحية الخلقية لأنه بعيدا عن الرحمة والحكمة والعدل أما رأى الأشاعرة فهو مقنع عقليا وخلقيا ومقبول من الناحية الدينية ٠

٤ ـ دوام الثواب والعقاب :

والثواب والعقاب عند الأشاعرة دائمان فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول وذلك لثلاثة وجوه الأول القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لأن القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها أعنى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا

---

(٢٤) سورة الحجر آية ٤٩ ـ ٥

(٢٥) الزركشى ـ معنى لا اله الا الله ـ تحقيق على محيى الدين داغى ص ٣٩

لأن ضعف المتناهى متناد واما أن يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشىء مع غيره أى نصف القوة مع النصف الآخر كالشىء لامع غيره أى كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين فاثر القوة الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصـــة والغرض أن الجسمين تحركا من مبدأ واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فيثبت أن الجسم لايقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين والاعتراض الثانى أن البدن مؤلف من العناصـــر الأربعة الأرض والماء والهواء والنار والحرارة لاتزال تنقص الرطوبة المتناهية التى هى فى البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضى الى انطفاء الحرارة لأن الرطوبة مركب الحـــرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفئت الحرارة فأفضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين أما الاعتراض الثالث فلو كان العقاب فى النار دائما لكانت الحياة باقية دائمة لأن تعذيب غير الحى غير ممكن فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول .

ويرد الأشاعرة على تلك الاعتراضات لاثبات دوام الثواب والعقاب فالاعتراض الأول مبنى على نفى الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون جسما مؤلفا من الجواهر الفردة فلايلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز أن تكون القوة حالة فى المجموع من حيث هو مجموع فتنعدم القوة عند انقسام المحل ومبنى على سريان القوة فى محلها الذى هو الجسم

بيان أن الجوهر الفرد وان سلم أنه منتفى والجسم متصل واحد لكن لا نسلم أن القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية فى محلها لكن سريان القوة فى محلها ممنوع ومبنى على أن جزء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطا بأن تكون القوة على وجه خاص فاذأ قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذى هو فى بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم يكن له تأثير والحاصـــل أن هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلاث نفى الجوهر الفرد وسريان القوة فى محلها وأن جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لأن القوى عندنا عرض فلعل العـــرض الذى هو القوة يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعـــلا آخر مثل الفعل الأول وحينئذ لايلزم من دوام الثواب والعقاب أن تكون القوى الجسمانية قوية على أفعال غير متناهية بل تكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على أفعال غير متناهية وهذا ليس ممتنع ولا دليل على امتناع هذا ، وأما الوجه الثانى فممنوع لأن القول بأن الأبدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقينى ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة فى الرطوبة المتناهية انما يفضى الي فنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وجينئذ كلما فنى شىء من الرطوبة

يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم أن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحياة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحياة بل الحياة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش فى النار ويلتذ بها كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى ولا يحترق ولا يموت بالنار(٢٦) .

٥ ـ نظـــرة نقـــدية :

واذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه بدون وجوب على الله فى الثواب أو العقاب فليس معنى ذلك أنهم أخلفوا وعد الله أو أنهم ينسبون الظلم الى الله تعالى ولكنهم فقط نفوا الوجوب على الله تعالى فسبحانه وتعالى لا يخلف الميعاد وهو العادل فى حكمه الذى لا يظلم مثقال ذرة ومع هذا فاننا نرى رأيا غريباً للامام الغزالى يتنـــافى مع هذا القول للأشاعرة فهو يقول « ندعى أن الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب بل ان شـــاء أثابهم وان شـــاء عاقبهم وان شـــاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يســتحيل ذلك فى نفسه ولا يتناقض صفة من صفات الالهية »(٢٧) .

---

(٢٦) البيضاوى ـ مطالع الانظار ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥

(٢٧) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥

ونجد رأيا يماثل رأى الغزالى للامام السـنوسى يقول فيه والثواب والعقاب لا سبب لهما عقلا عند أهل الحق وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان لله تعالى بلا واسطة معينة من العبد تدلان على ما أختار سبحانه وتعالى من الثواب والعقاب ولو عكس سبحانه وتعالى فى دلالتهما أو أثاب أو عاقب بدءا بلا سبق امارة فحسن ذلك منه عز وجل لا يسئل عما يفعل »(٢٨) فالمعنى فى دلالة الطاعة والمعصية عند الامام السنوسى أنها أمارات مخلوقات لمولانا عز وجل اختار سبحانه علامة نصبها على ما يشاء تعالى من ثواب أو عقاب من غير أن يكون بينهما فى العقل ربط أصلا ويكون الربط بينهما انما هو بمحض شرعه تعالى واختياره صح عقلا ما جعله سبحانه أمارة على الثواب أن يجعله جل وعز أمارة على العقاب وبالعكس ولو ثابسبحانه أو عاقب بداء من غير تقديم أمارة تدلعلى ذلك لحسن ذلك منه جل وعز اذ ليس لتلك الأمارة أثر البته فى ثواب ولا عقاب ولا سعادة ولا شقاوة بل حكمه سبحانه بهما على من شاء سابق فى الأزل قبل أن يوجد المخلوق وقبل أن توجد الأمارات التى أوجدها تعالى فيه وقد ورد أن الله تعالى ينشىء فى الآخرة لفضلة النار قوما يعذبهم بها ولفضلة الجنة قوما ينعمهم بها وليس يسبق من الفريقين وجود طاعة ولا معصية وكل ذلك حسن من مولانا جل وعز جائز عقـلا لايلزم منه نقص فى ذاته العـلية ولا فى صفاته(٢٩) .

فالامام الغزالى والامام السنوسى لم يجعلا الثواب والعقاب نتيجة للطاعة والمعصـية بل من الجائز عندهما ان يثاب العاصى

---

(٢٨) السنوسى – شرح العقيدة الوسطى ص ١٨٦

(٢٩) المرجع السابق ص ١٨٨

ويعاقب الطائع وهذا نفى للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر الأخلاقى وهى مرحلة الجزاء فالاتجاه الخلقى هنا يفترض اثابة المطيع وعقاب العاصى والا أصبح هناك نفى للناحية الأخلاقية واصبح الفعل أو العمـــل بدون فائدة ترجى وقد تكون النتيجة عكســـية كما ذهب الاماميان ·

واذا قلنا أن مراحل الفكر الأخلاقى هى النية والفعل والجزاء فان الثواب والعقاب يمثل المرحلة الثالث من مراحل الفكر الأخلاقى وهى مرحلة الجزاء والأشاعرة هنا كما رأينا - باستثناء الغزالى وأيضا السنوسى - قد جعلوا الثواب والعقاب نتيجة للطاعة والمعصية فالطاعة دليل على الثواب والمعصـــية علامة على العقاب وأن لم يوجبوا الثواب والعقاب على الله تعالى لأنه تعالى فوق الوجوب وفوق المساءلة وليس معنى هذا أن يخلف الله وعده كما ذهب الغزالى والسنوسى لأن تعالى عادل فى أحكامه ولا يمكن أن يظلم أبدا ·

خاتمـــة

هذا هو تراث الأشاعرة الأخلاقى بموضوعاته المتعددة يربطهم تلك النظرة الأخلاقية لتلك الموضوعات ، فاذا كنا قد تحدثنا عن موضوعات الارادة والقدرة وفكرة الكسب والتولد والخير والشر والصلاح والأصلح والهدى والضـــلال والختم والأرزاق والايمان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والثواب والعقاب فاننا هنا قد وضعنا الميزان الخلقى لنرى الى أى حد اتجه الأشاعرة اتجاها أخلاقيا .

والميزان الخلقى يتمثل فى مراحل الفكر الأخلاقى عندما يتجه الانسان اتجاها أخلاقيا وهى مراحل النية والفعل والجزاء وهذه المراحل كما بينا تأتى الواحدة تلو الأخرى وتكون نتيجة لها فيبدأ الانسان بمرحلة النية ثم الفعل ثم أخيراً الجزاء ، وقد طبقنا تلك المراحل على الفكر الخلقى عند الأشاعرة وقد رأينا الى أى مدى التزموا بهذه المراحل الأخلاقية الثلاث فنجد أن :

١ ـ مرحلة النية أو الارادة :

اثبت الأشاعرة الارادة الالهية وأنها تعم سائر المحدثات فما يقع من الانسان هو مراد لله تعالى وبذلك تنتفى الارادة الانسانية وتصبح داخلة فى الارادة الالهية لا حرية لها ولا اختيار ومن هنا فانه ينتفى عنها التقييم الأخلاقى لأنها ارادة مكرهة غير حرة ومن ثم غير مسئولة فلا نستطيع وصفها بالخير أو بالشر ولذلك فاننا فى هذهالمرحلة الأولى لا نجد اتجاها اخلاقيا للأشـــاعرة لأن الارادة الانسانية منتفية تماما ٠

٢ ـ مرحـــلة الفعـــل :

اذا كان الأشاعرة قد نفوا عن الانسان الارادة فانهم نفوا عنه أيضا الفعل لأن الفعل الانسانى من اختصاص الله سبحانه وتعالى فلا دخل للانسان فى أفعاله وحركاته التى يتحرك بها لأنها داخلة تحت المجال الالهى وهنا يقول الأشاعرة بفكرة الكســـب فالفعل مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا والعبد مكتسبه ولكن الكسب غير مؤثر اصلا لأن الفاعل الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى والعبد يفعل مجازا لا حقيقة ولذلك فالكسب هنا نوع من الجبر المقنع ويصبح الفعل الانسانى فعل مجبور غير حر ولذلك لا نستطيع تقييم الفعل الانسانى التقييم الخلقى سواء بالخير أو بالشر لأنه ليس هناك حرية ومن ثم فلا مجال للمحاسبة والمسئولية ٠

ونستطيع ان نقول فى هذه المرحلة الثانية أن الأشاعرة لم يكن لديهم الاتجاه الأخلاقى لأن الفعل الانسانى غير حر وغير مسئول ويتفرع عن هذه المرحلة موضوعات التولد والخير والشر والصلاح

والأصلح والهدى والضلال والختم والأرزاق والايمان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠

٣ ـ مرحلة الجزاء :

اذا كنا لم نجد اتجاها أخلاقيا فى المرحلة الأولى والثانية لدى الأشاعرة فاننا نجد فى هذه المرحلة الثالثة هذا الاتجاه الأخلاقى فالثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ، فالأشاعرة وان لم يوجبوا على الله تعالى اثابة المطيع وعقاب العاصى كما فعلت المعتزلة الا انهم لم يقولوا بالخلف فى الجزاء فالله تعالى لا يخلف الميعاد سبحانه العادل فى حكمه الذى لا يظلم أحدا مثقال ذرة ونستثنى من ذلك الامام الغزالى والامام السنوسى اللذين ذهبا الى أن الله تعالى ان شاء غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين فلا يستحيل ذلك عندهما ولا يتناقض هذا مع صفة من صفات الله سبحانه وتعالى ٠

اذن فالاتجاه الخلقى عند الأشاعرة نجده فقط فى المرحلة الثالثة وهى مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب أما المرحلة الأولى وهى مرحلة النية أو الارادة والمرحلة الثانية وهى مرحلة الفعل فاننا لا نجد هذا الاتجاه الخلقى موجودا ٠

وللبحث الخلقى أهمية خاصة فهو يبحث عن الجانب الأسمى من حياة الانسان وهو ذلك الجانب الروحى الذى يجعله يفترق عن أى كائن آخر بل اننا نستطيع أن نبلور حياة الانسان ونميزه بأن حياته حياة أخلاقية وأن نميزه عن الكائنات الأخرى فنصفه بأنه كائن أخلاقى والحق أنه لو كان علينا أن نوحد بين الوجود البشرى والوجود الحيوانى لكان علينا أن نستبعد نهائيا من دائرة الحياة

الانسانية كل ما يتصل بمسائل الأخلاق والقيم والمثل العليا وتنظيم السلوك(٢٤) ٠

واذا كنا قد ركزنا بحثنا على الجانب الخلقى عند الأشاعرة فذلك لأن اهتمام الباحثين لفلسفة الأشاعرة قد تركز على الجانب الالهى غافلين الى حد كبير الجانب الخلقى واذا ذكر هذا الجانب الخلقى فانما يذكر فى ثنايا تلك الدراسات الالهية دون تركيز عليه أو دراسته دراسة خاصة وكذلك اذا كنا قد ركزنا على الجانب الخلقى فذلك لأهمية هذا الجانب في حياة الانسان حتى أننا نستطيع ان نميزه عن الكائنات الأخرى بالأخلاق ونرجو أن نكون قد وفقنا فى تقديم دراسة جادة عن الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ومحاولة ابراز الجانب الخلقى من فلسفتهم متمنين أن تكون تلك الدراسة ذات قيمة وأن تكون قد حققت أغراضها وأضافت جديدا وسدت فراغا لموضوعات الفلسفة الاسلامية وموضوعات الفلسفة الخلقية ٠

والله ولى التوفيق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ٠

---

(٤) د ٠ زكريا ابراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ٢٣ ـ ٢٤

الفهـرس

الصفحة

رقم الايداع ٣٤١٦ / ١٩٩٣

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 — 01 — 3312 — 4

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الأخلاق هي التى تضمن السعادة والخير الحقيقيين للإنسان ، فإذا كانت المادة تعطى الإنسان السعادة فهى سعادة ناقصة بدون الأخلاق ، لأن الحياة ستصبح كالغابة يأكل فيها القوى الضعيف وتنتهك فيها الحرمات ويسود فيها الظلم ، أما إذا سادت مبادى الأخلاق فمعنى ذلك أن تسود الرحمة والأمن والعدل وهذا لا يمكن أن تحققه المادة وحدها .

ومذهب الأشاعرة هو أحد مذاهب العقيدة الإسلامية الذى ينتسب إلى أبى الحسن الأشعرى وإذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى موضوعات علم الكلام أو العقيدة الإسلامية فإنهم أيضا قد بحثوا فى الناحية الخلقية مثل موضوعات الإرادة والقدرة وفكرة الكسب والخير والشر والحسن والقبح والإيمان والثواب والعقاب . وهى الجوانب التى يقدمها الكتاب ويسلط الضوء عليها .

٣٠٠ قرش

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب